به نام خداوند جان و خرد

سرّ نی

نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

تألیف دکتر عبدالحسین زرین کوب

انتشارات علمی، خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران

شماره ۱۳۵۸ تلفن: ۶۴۶۵۹۷۰ و ۶۴۶۰۶۶۷

سرّ نی
دکتر عبدالحسین زرین‌کوب
چاپ هفتم ـ ۱۳۷۸
تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه
چاپ: چاپخانه مهارت
این کتاب با تسهیلات حمایتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده است

زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۰۱ ـ
سرّ نی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی / تألیف عبدالحسین زرین‌کوب. ـ تهران: علمی، ۱۳۶۸.
۲ ج. (۱۱۵۴ ص)
کتابنامه.
چاپ ۶: ۱۳۷۴.

۱. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ ـ ۶۷۲ ق. مثنوی ـ نقد و تفسیر. ۲. شعر فارسی ـ قرن ۷ ق. ـ تاریخ و نقد. الف. عنوان.

PIR ۸ فا ۱/۳۱

فهرست مطالب

جلد اوّل

صفحهٔ فصلها

فهرست بندها

• عدد سمت راست شمارهٔ فصل و اعداد سمت چپ مربوط به بندهای آن است.

درغم ما روزها بیگاه شد

۱۲. انسان در عالم

۳۲۷ با آنکه عالم حسی در نشئهٔ انسانی به کمال خویش می‌رسد و به همین سبب تمام کاینات عالم در اطوار ومنازل خلقت کمالشان درین است که منتهی به مرتبهٔ انسانی گردند، خود انسان کمالش که عبارت از نیل به مرتبهٔ خلافت الهی است از طریق از خود رهایی و فنای خودی ممکن و حاصل می گردد. همین از خود رهایی هم هست که قیامت روحانی را در وجود وی تحقق می‌دهد و وی را در عالمی روحانی که ورای عالم حسی است حشر می کند و از تنگنای خور و خواب وخشم و شهوت که زندگی هر روزینهٔ عالم حسی بدان محدود می شود، بیرون می‌آورد. الف

در واقع آن پیوند اتصالی هم که در ورای هرگونه تکیّف و قیاس بین خداوندبا انسان هست* به همین مقام خلیفة اللّهی انسان مربوط است، چرا که نزد مولانا انسان واقعی و آنچه رب ناس با وی اتصال(.§ ۱۰۵ث)خالی از چندوچون دارد جانی است که شناسای جان باشد، و آنکس که در اقلیم جسم و دنیای حس محدود و متوقف می‌ماند وجان را که در آنسوی جسم و حس است نمی شناسد ناس نیست و چون از انسان چیزی جز صورت انسانی ندارد البته از ادراک مرتبهٔ خلافت الهی محجوب خواهد بود. در هر حال همین اتصال بیچون که بین ربّ ناس با جان ناس هست و ادراک شهودی آن غایت سیر انسان در جستجوی حق است انسان را که در ظاهر بیش از یک مشت آب و گل نیست بر آسمان رفیع و چرخ اثیر هم افزونی می‌دهد* و از تمام کاینات ممتاز می‌دارد. اما آدمی هم تا به حیات آندمی که از ولادت‌ثانی (§ ۱۰۵هـ)حاصل می‌آید زنده نگردد* تحقق به معنی واقعی انسان پیدا نمی کند، و از ینجاست که وجود انسان واقعی مثل کبریت احمر نایاب می‌شود و

آن راهب که مثل ذوجانس کلبی در روز روشن با چراغ گرد شهر می گردد و همه جا انسان می جوید* در واقع جویای اینگونه انسانی است. ب

پیداست که انسان تا وقتی در خشم و شهوت و درخور و خواب حیوانی که هم با خشم و شهوت مربوط است با خود برنیاید* نمی تواند از خودی خویش که تعلق قلبی او را به عالم حسّی سبب می‌شود و از عالم جانش منصرف می دارد بیرون بیاید و در نشئهٔ انسانی که ورای مرتبهٔ حیات حیوانی و آنسوی دنیای خور و خواب است تجدید حیات بیابد. پ

بنابرین، آنچه مایهٔ مزیت انسان بر عالم و بر تمام کاینات محسوبست همین حقیقت انسانی است که عشق را با اختیار در وی جمع می کند و با این هر دو، تشبه به حق و تخلق به اخلاق الله را که غایت سلوک و مقصد حکمت و کمال انسانی است برای وی ممکن می‌دارد، و از آنجا که شخص انسان در مرتبهٔ کمال خویش خلیفهٔ حق و مرآت وجه اوست وسیلهٔ شناخت حق هم هست، و اینکه مولانا آدمی را «اسطرلاب حق» می خواند[1] و تأکید می کند که آدم اسطرلاب —یا بر وفق ضبط نسخه‌های مثنوی اصطرلاب— اسرار علوست* نظر به اهمیت نقش حقیقت انسانی در شناخت حق دارد چرا که به تعبیر وی «همچنانکه اسطرلاب مسین آینهٔ افلاک است» آدمی هم «چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا و آشنا کرده باشد از اسطرلاب وجود خود تجلی حق و جمال بیچون را دم به دم و لمحه به لمحه می بیند»، و اینکه باز به قول مولانا «هرگز آن جمال از ین آینه خالی نباشد»[2] مزیت و رفعت شأن انسان را که خلیفهٔ حق و مرآت صفات اوست نشان می دهد و مفهوم اشارت مَنْ عَرَفَ نَفْسَه فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه (§۲۲۰ الف) را هم که در سخنان صوفیه مکرّر آمده اســت و غالباً نیز آن را همچون حدیث نبوی تلقی کرده‌اند، از بعضی جهات تبیین می کند. ت

درست است که این اسطرلاب الهی در عالم حسی در دست عام خلق که خود حقیقت وجود خویش را نمی توانند درک کنند افتاده است و اینها نمی توانند از نقوش آن حقیقت حال عالم علوی را در یابند و در حقیقت نقشهای گویایی که نزد اهل اسطرلاب «از چرخ غیب وخورشید روح»* آگهی می دهد برای آنها مستند هیچ حکمی و وسیلهٔ هیچ نوع معرفتی نیست، اما انبیاء، که چشم غیب‌بین دارند و «تنجیم» این اسطرلاب را خداوند از طریق وحی به آنها تعلیم می کند، این عام خلق را به حقیقت حال خویش و سرّی که تجلی جمال در وجود آنهادارددلالت* می کنند، و بدینگونه انسان حدّ وجود خود را از طریق وحی نبوت و دلالت انبیاء

می تواند درک کند، و فکرت فلسفی و حلّ عقدهٔ اشکال علم بحثی نمی تواند آن را بر وی کشف نماید*. ث

این معنی هم که انسان اسطرلاب اسرار حق محسوبست به احتمال قوی در کلام مولانا تعبیری است از فحوای مضمون یک حدیث نبوی که نزد صوفیه غالباً بدان اشارت می‌شود و به موجب آن خداوند آدم را بر صورت خویش خلق کرد[۳] ــ خَلَقَ اللّٰهُ آدَمَ عَلیٰ صُورَتِه[۳] مولانا در ین اشارت ظاهراً صورت را در معنی وصف و صفت تلقی می‌کند. (§ ۲۳۱ ج) و به همین سبب وقتی هم در جای دیگر می گوید که عشق اسطرلاب اسرار خداست* نظر به این معنی دارد که عشق در عین آنکه وصف انسانی و مایهٔ امتیاز او از سایر کاینات است در واقع وصف حق است و انتساب آن به انسان جز از روی مجاز نیست، پس در انسان اگر محبت و عشقی هست انعکاس پرتویست که از صفات حق و صورت وی افتاده است، ونوری که بر اسطرلاب و نقوش آن می تابد از اسطرلاب نیست، از خورشیدست که اسطرلاب اوج و رفعت آن را نشان می‌دهد. این قول هم که خداوند انسان را بر صورت خویش خلق کرد[۱] در نزد مولانا مستند این حکم است که صفات ما نیز از صفات و اوصاف حق ناشی است و البته خلافت الهی انسان و اینکه انسان مظهر و مرآت تجلی اوصاف حق هم هست به احتمال قوی می بایست در نزد وی ناشی از همین معنی بوده باشد. ج

۳۲۸

با توجه به وصف وحدت که اقتضای ذات حق و لازمهٔ صفات او نیز هست، قول به این مظهریت انسان در عین حال این مسأله را مطرح می‌کند که اگر حقیقت انسانی صورتی از وصف حق است برای چه، بررغم آنچه وحدت ذات آن را اقتضا می کند، دایم با خود در اختلاف و نزاع است و آنگونه که مقتضای اصل صورت اوست به وحدت تام تحقق نمی یابد؟ به این مسأله مولانا جلال الدین در قصهٔ اعرابی و خلیفه* ضمن تأویل رمزی آن داستان (§ ۱۵۶ پ) پاسخ می‌دهد و می کوشد تا این تخالف و تضاد را به نحوی توجیه کند. الف

مولانا در بارهٔ اشخاص قصه به مناسبت خاطر نشان می کند* که این اشخاص همگی صورت حال خود ما هستند، چنانکه اعرابی رمزی از عقل است و زن رمزی از

۱/۳۲۷و۲ــ فیه مافیه/۱۰ ۳ــ جامع صغیر ۴/۲

*/۳۲۷ ب: ۷۶۰/۴، ۱۳۸/۶، ۲۸۹۰/۵، ۲۸۸۷/۵- پ: ۲۸۹۴/۵ ت: ۳۱۳۸/۶ ث: ۳۱۴۱/۶، ۳۱۴۳/۶، ۵۶۴/۵ ج: ۱۱۹۴/۴، ۱۱۰/۱،

حرص وحکایت هم در واقع نقد حال ماست. اما اصل انکار و اختلاف خلق، که ماجرای نزاع اعرابی وزن در ین قصه رمزی از آنست و تخالف عقل‌ونفس راتشان می‌دهد و با وحدت و اتحادی که اوصاف انسانی با یکدیگر و با اصل خویش که صورت اوصاف حق است (§۳۲۷ج) دارند قابل توجیه به‌نظر نمی‌آید، ناشی است از اینکه نسبت خلق به حق حکم نسبت جزو به کل را دارد*. اما این نسبت از مقولهٔ ارتباط و تعلق بین جزوهای کلّ با خود کل نیست بلکه اینجا جزوها در حکم وجوه مختلف حقیقت واحد محسوبند، چرا که اصل حقیقت در مفهوم متعارف پذیرای جزو نیست، پس انسان که نسبت به حق حکم جزو را به کل در همین مفهوم اخیر دارد وجوه مختلف کلّ را نشان می‌دهد و در واقع اوصاف حق را از خود ظاهر می‌کند. اما این اوصاف که در نظر انسان با یکدگر مغایر می‌نمایند در حقیقت اجزاء یک کل در معنی عادی کلمه محسوب نیستند، وجوه مختلف امر واحدی هستند و هر یک از ین احوال در عین آنکه با یکدیگر اختلاف دارند با اصل متحدند. ب

پس ارتباط آنها با حق از مقولهٔ نسبت بوی گل با گل و بانگ بلبل با بلبل نیست، بلکه از نوع نسبتی است که بانگ همهٔ مرغان با بلبل و بوی همهٔ گل‌ها با گل دارد و به تعبیر دیگر، از مقولهٔ نسبتی است که هر چیز زیبا به اصل زیبایی می‌تواند داشت، وگویی نسبت هر یک از اعیان خلق به وجود واحد همان نسبت اجزاء مقیده باشد با کلّ مطلق[1]. به بیان دیگر، خلق مختلف حکم حروف الفبا را دارند که با وجود اختلاف ظاهر همهٔ آنها به نحوی با الف متحد ومربوط هستند*، چرا که بر وفق تعبیر صوفیه، عقل کل که اَوّلُ ما خَلَقَ اللّهُ محسوبست در قیاس با الف که عبارت از واحدست حکم باء بسمل را دارد[2] و از مراتب آن به‌شمار می‌آید، و پیداست که سایر خلق هم مثل سایر حروف جز مراتب مختلف همین وجود واحد که از آن تعبیر به الف می‌کنند نخواهد بود، و هرچند حروف در ظاهر مختلف ومتکثر می‌نمایند، از یک روی که وجه اتصال و اتحاد با الف باشد، همهٔ آنها سرتا پا یکی هستند*. پ

بدون شک این نکته که حروف ابجد را طفلان فاش وآسان می‌یابند* و با اینحال حقیقت معنی آن را نمی‌دانند (§۲۲۲) نیز اشارتی به وجود اسراری در حروف هست که مولانا در ینجا می‌کوشد تا از طریق آن مفهوم وحدت خلق را به نحوی توجیه کند. اتحاد خلق را باهم و با اصل خود که صورت حق است، جلال‌الدین در عین حال مستند تبیین این نکته می‌یابد که اختلاف خلق ظاهری است و حقیقت ندارد. به علاوه اختلاف آنها که امری ظاهری است درین نشئه

است و اتحاد و وحدت که حقیقت حال آنهاست در نشئهٔ بعد پیدا می شود*. ت

۳۲۹ معهذا حقیقت انسان در نشئهٔ حاضر هم عبارت از اندیشهٔ اوست، واینکه مولانا به جهت دفع هر شبهه‌یی در ین باب خاطرنشان می کند که مابقی هرچه هست در وجود وی جز استخوان و ریشه‌یی نیست* نشان می دهد که این اندیشه در نزد وی تمام جریان حیات انسانی را در بردارد: از حیات حیوانی که استخوان و ریشه اش با آن مربوط است تا حیات انسانی که آنچه وی آن را از حیوان و ملک ممتاز می کند بدان تعلق دارد. عجب آنکه انسان کبیر هم، مثل انسان که عالم صغیرست، حقیقت وجودش همان اندیشه است و این حقیقت همان امری است که از آن گه‌گاه به عقل کل عبارت می کنند و حکمت بالغهٔ الهی نیز تعبیری از آن محسوبست. همین حکمت بالغه است که این عالم یک فکرت آن محسوبست* و تمام عوالم جز جلوه‌یی از فکر و سودای آن نیست*. الف

در هر حال این عقل کل که نزد صوفیه مبدء عالم ملکوت و تعبیری از صفت قیومی خداوند تعالی محسوبست[1]، و بی آنکه بدانچه حکماء و مفلسفان در باب وی می گویند[2] موصوف باشد، جان عالم و آنچه ملکوت آن خوانده می شود بدان قوام و بقا دارد، بدان سبب که بر ما محیط و به همین جهت مثل جان با ما نزدیک است، نزد ما نامرئی است، و عقل ما که عقل جزوی است و هیچ امری را جز به آلت فکر ادراک نمی کند نمی تواند بر آن احاطه یابد. معهذا آنچه عقل جزوی را با آنکه از ادراک حقیقت عقل کل عاجز و قاصرست به جستجوی آن وامی دارد، همین حکمت بالغهٔ الهی است که عقل کل همانست. و اینکه عقل جزوی طالب شناخت آن می شود و چون نفوذ در اقلیم اینگونه لطائف شأن آن نیست همواره از ادراک آن باز می ماند، حال وی را در ین جستجو به حال آن سوار مانند می کند که می پندارد اسب خود را گم کرده است و همه جا به دنبال آن در جستجوست اما نمی داند که در واقع همان اسب است که او را در ین جستجو به هرسویی می برد*. و طرفه آنست که این عقل محدود جزوی این جستجو را هم از خود می پندارد و نمی داند که او هرقدر با وسایط برهان و استدلال سعی نماید تا راه به عقل کل بیابد دسترس ناپذیری عقل کل

۳۲۸/ ۱ و ۲— شرح گلشن راز/ ۳۲، ۱۶۴

۳۲۸/* الف: ۲۲۴۴/۱ ب: ۲۹۰۳/۱، ۲۸۰۱/۱ پ: ۲۹۱۴/۱-۲۹۱۵/۱۰، ت: ۲۷۷۸/۱-، ۲۹۱۷/۱-

وی را از شناخت خویش محروم می‌دارد و تمام وسایط واسباب وی را — که عقل جزوی جز به مدد آنها قادر به ادراک نیست — باز پس می‌زند. پ

اینجا در طیّ این جستجو عقل جزوی به موج دریا می‌ماند که با سرعت و جسارت خاصی به هر وسیله‌یی تمسک می کند تا خود را به قلب وعمق دریا برساند، اما دریا که تمثیل عقل کل است وی را بلافاصله با شدت به سوی کرانه باز پس می‌راند و با همان وسیله او را از خویش دور می اندازد.* از ین رو حال عقل جزوی، که انسان می‌خواهد به وسیلهٔ آن به دریای بی‌پایان حکمت الهی راه یابد و بدینگونه صورت ظاهر را به معنی تحقق دهد، به کاسه‌یی می‌ماند که بر روی آب می رود و تا وقتی از آب خالی است حرکت دارد، به مجرد آنکه آب در وی راه یافت در آب غرق می‌شود* و دیگر خودی خود را از دست می‌دهد و درمی‌یابد که ورای عقل جزوی دریایی است که وجود وی را نفی می کند و تا وی از خودی خویش رهایی نیابد نمی‌تواند در آن فانی و به آن باقی گردد. پ

بدینگونه آنکس که می‌خواهد به کمک عقل جزوی راه به عقل کل وحکمت بالغه و بی‌پایان بیابد، مادام که هنوز به کمال نرسیده است و از اتصال به کل و فنای در آن واقف نیست به «خودی» خویش «شعور» دارد و صفات بشری که در او هست او را از استغراق در کلیت باز می‌دارد، اما به مجرد آنکه این اوصاف وی فانی شد جزویت وی به کلیّت می‌پیوندد و کاسه چون از آب بی‌پایان دریا لبریز می‌شود در دریا فانی می گردد* و محدودیت و تعین خود را از دست می‌دهد. این نکته که کاسه هم وقتی بر روی آب حرکت می کند وهنوز فانی ومستهلک در آن نیست حتی همان حرکت کردن و زیروزبرشدنش هم از خود او نیست، از دریاست، امری است که عقل جزوی به علت اعتمادی که بر مجرد حس دارد از آن واقف نیست، و اینجاست که حال او یادآور حال سواری می‌شود که‌اسب خود را یاوه می‌پندارد و بیهوده به جستجویش می پردازد و نمی داند که آن اسب یاوه نیست و پویه و جستجوی خود وی نیز از آن است. ت

در واقع عقل جزوی هرچند در آنچه به حس و عمل و احوال معاش انسان مربوط است بیناست، در آنچه به ماوراء حس و «احوال عقبی» تعلق دارد نابیناست[۲]، و علم بحثی که از تکاپوی بیهودهٔ وی درین اقلیم نامکشوف حاصل می‌شود و وی آن را نتیجهٔ کنجکاویهای عقل نظری می‌پندارد نزد عارف معرفت واقعی نیست و با آنچه نابینا از پساویدن اندام فیل ادراک می کند تفاوت ندارد، و با اینهمه اصابت وی در آنچه به احوال معاش و لوازم عمل تعلق دارد نیز از خود او

نیست، انعکاس نوری است که از عقل کلّی بدان می تابد وآن را روشن می دارد. ث
پس نوری که عقل جزوی را روشن می کند از اتصال وی به عقل کل ناشی است که عقل جزوی بدان شعور و وجدان هم ندارد و در واقع خود بر معیّت حق با اشیاء، که در قرآن (٤/٥٧) بدان اشارت هست، مبتنی است. پیداست که این معیت حق با عقل انسانی هم به علّت همان شدت اتصالی که دارد از دسترس عقل جزوی خارج می‌ماند ودر حقیقت عقل کل، که تمام آنچه عقل جزوی به خود منسوب می دارد فعل اوست، نمی گذارد تا عقل جزوی مادام که در وی مستهلک و فانی نیست وی را ادراک کند و الهام بخش واقعی و «دهندهٔ راز» را که همان عقل کل است بازشناسد*. ج

۳۳۰ اینکه مولانا از مفهوم انسان کامل هم که حقیقت محمدیّه مظهر اتم تمام مراتب آن محسوبست به عقل کل تعبیر می کند از آن روست که انسان کامل، یا به تعبیر مولانا ولی حق، از خود فانی است و آنچه بر وی حاکم است عقل جزوی نیست، عقل کل است، و وقتی مولانا در ینجا عقل کل را «باطن‌بین» می‌خواند* نظر به همین معنی دارد. به علاوه ولی حق و انسان کامل در حکم جان عالم و به مثابهٔ ملکوت آن است، پس اگر از وی تعبیر به عقل کل شود، با توجه به آنچه صوفیه در تعریف عقل کلّ می گویند، جای اعتراض و ایرادی نخواهد بود. الف
به هرحال آنچه در مثنوی عقل جزوی نام دارد عقل فردی است که محدود در اقلیم حیات حسی و عنصری است و از ادراک و فهم حقیقت عقل کل که در معنی خاص خویش حکمت بالغهٔ بی پایان حق است البته قاصر و عاجزست. کمال عقل جزوی نیز نیل به مرتبهٔ عقل ایمانی است که وی را از تقیّد در عالم حس و از حصر توجه به امر عمل ومعیشت رهایی و برتری می‌بخشد، اما این مرتبه هم خود بخشش و موهبت الهی است*. لیکن ایمان امریست که جز با تحقیق و استدلال نظری استحکام نمی پذیرد و تقلید از آباء و اقتضای سنت در آن مقبول و مستحسن نیست[۲]، از ین رو مولانا آن را، از باب ضرورت اتکایش بر تحقیق، عقل تحقیقی هم می‌خواند، و چون در عین حال آن را بخشش و هدایت الهی می شناسد، آن را عقل وَهبی نیز نام

۳۲۹/ ۱ و ۲ــ مرصاد العباد/ ٤٦، ۳۹۲ ۳ــ شرح گلشن راز/ ۳٦٤

*/۳۲۹ الف: ۲۷۷/۲، ۹۷۸/۲ ۱۱۰۹/۱ ب: ۱۱۱۵/۱ پ: ۱۱۱۳/۱-، ۱۱۱۰/۱- ت: ۱۱۱۱/۱ ج: ۱۱۱٤/۱-

می دهد، و بدینگونه این مرتبه از عقل را که موهبت تحقیق موجب نیل بدان می شود از آنچه در عرف عقل کسبی و عقل تحصیلی* نام دارد برتر می شمرد، و عقل کسبی را که در مرتبهٔ کمال خویش عقل بحثی خوانده می شود وجز به طرح و حل اشکال و مشکل نمی اندیشد* در مقابل این عقل ایمانی که نور تحقیق و هدایت وهبی راه آن را روشن می دارد به چیزی نمی گیرد. ب

آنجا هم که در وصف عقل می گوید که اگر آن، قالب و صورت می پذیرفت نور روز در پیش روشنی آن تیرگی می یافت*، ناظر به همین مرتبهٔ عقل ایمانی است که منشأ معرفت الهی و موجب خروج عقل جزوی از محدودهٔ عالم حسی است، و این قول، که نظیرش در کلام ابوسلیمان دارانی وحتی در یک اشارت افلاطون هم هست (§ ۲۵۵ت)، اتهام ضدیت باعقل راکه بعضی مخالفان بر جمیع صوفیه و عرفاء وارد کرده‌اند محلّ تأمل نشان می دهد. پ

البته وقتی هم مولانا نجات از حبسگاه عالم حس را موقوف به عقل «عاقل» یا ارشاد و هدایت آن می داند به همین عقل ایمانی نظر دارد، و عقل معاد هم که متضمن شعور به «حضور» حق در تمام عالم و استشعار از تسلیم کامل به جمیع هواجس نفسانی است نیز همان است، و همین عقل ایمانی است که مثل شحنه‌یی عادل بر قلمرو دل انسان حکومت می کند*، و اینکه گویندهٔ مثنوی «ولی» و شیخ کامل را هم به عنوان «عاقل» می ستاید* کلام وی ناظر به همین «عقل» است که به قول حکما هم از آلایش به عالم حس «تعزز و تمنع»[۳] نشان می دهد واز ین حیث طبع آن، درمعنی عام و شایع این کلمه، به طبع ملایک می ماند* که از ین آلایش خود را دور نگهمیدارند. ت

باری، عقل بحثی را، که در محدودهٔ حیات حسی یا لوازم آن متوقف می ماند و کنجکاو یهایی هم که در ماوراء حس نشان می دهد به همین تعلق به معاش و «علم بنای آخور»* بستگی دارد و به همین سبب دایم بین صدگونه مهم مربوط به معاش منقسم و متوزع می ماند*، مولانا در مقابل این عقل ایمانی با نظر اعتنا نمی نگرد، چرا که آن را در روز مرگ بی بال و پر می یابد*، و البته در رهایی انسان از تعلقات عالم حسی فایده‌یی بر آن مترتب نمی شناسد. ث

---

*/۳۳۰ الف: ۲۱۷۸/۴ ب: ۱۹۶۴/۴، ۱۹۶۷/۴، ۲۱۸۵/۴ پ: ۲۱۸۱/۴ ت: ۱۹۸۶/۴، ۲۹۶۱/۱، ۳۱۹۳/۳- ث: ۱۵۱۸/۴، ۳۲۸۸/۴، ۳۳۵۴/۴

۳۳۱ بدینگونه، مراتب عقل انسانی از عقل تحصیلی تا تحقیقی واز عقل نظری تا عقل ایمانی تفاوت دارد، و حقیقت هرکس به تحققی که در مرتبهٔ عقلی دارد وابسته است. از ینجمله آنچه عقل کسبی یا مکسبی نام دارد از تجربه حاصل می شود ومثل آنچه با درس و بحث مربوط است از مدد استاد وکتاب افزونی می گیرد، اما عقل ایمانی وهبی است، درس و کتاب آن را فزونی نمی دهد. اگر عقل کسبی به جوی آب می ماند که از کویها به خانه می رود و راه آبش همواره ممکن است مسدود شود، عقل ایمانی همچون چشمه‌یی است که از درون چاه می جوشد* و نقصان و فساد در آن راه ندارد.* پس آنچه حقیقت انسان را به مرتبهٔ مافوق حیات حسی هر روزینه ارتقاء می دهد عقل مکسبی و تحصیلی نیست، عقل ایمانی وتحقیقی است که درعین حال موهبت الٰهی است.

در هر حال عقل جزوی که وسیلهٔ ادراک و تمیز نفع و ضر انسان در عالم حسی است فقط آنچه را مربوط به عالم حسی است ادراک می کند. از این رو عرصهٔ عجایب آفاق ماوراء حس را که جز چشم غیبی و غیب نگر نمی تواند در آن نفوذ کند در نمی یابد. پس گویی فقط تا لب گور که پایان دنیای حس است می تواند به انسان کمک و ارشاد بنماید، آنچه به ماوراء قلمرو حس تعلق دارد امریست که آن را انبیاء و صاحبان قلوب می بینند، و وسیلهٔ ادراک آنگونه چیزها عقل وحیی است که عقل جزوی از ادراک مرتبهٔ آن قاصرست،* و مولانا بدینوسیلهٔ نشان می دهد که بر آنچه عقل جزوی وابسته به حس القاء می کند اعتماد تام نباید کرد، باید چشم غیبی را جست که به عقل ایمانی اتصال دارد و سبب می شود تا در آنچه آنسوی گور هم هست بتوان نفوذ کرد.

اما آنکس که بر عقل جزوی اعتماد دارد ومی خواهد به اتکاء آن حقیقت را طلب کند حالش به حال خفته‌یی می ماند که جامهٔ خوابش از آب تر شده است اما او در خواب دنبال آب می گردد و از آنجا که هست در همان حال خواب این سو و آن سو در پی هر سرابی می دود، و در واقع همین اندیشه که آب را از جایی ورای آنجا که خود او هست بجوید او را از آب که جامهٔ وی هنوز از آن تر مانده است دور می کند*، پس وی هرچند از دیدهٔ دورنگر که رمزی از عقل جزوی است بهره دارد اما آن دیدهٔ دورنگر فقط در خواب دوربینی می کند و درحقیقت به خاطر خیالی که وجود واقعی ندارد از آنچه واقعیت است به کلی مهجور می ماند.

پس عقل واقعی آن عقلی که بروفق قول حکماء کوکب عطارد[۴] مربی آنست

(۲۸۸§ پ) نیست*، عقلی است که با دفتر و کتاب سروکار ندارد، عقل ایمانی است که با سرچشمهٔ وحی نبوت مربوط است؛ و عقل جزوی که خود به عالم عقل وحیی ارتباط ندارد در آنچه به ماوراء عالم حس مربوط است ناچار باید مقلد و تابع عقل انبیا باشد. در حقیقت عقل جزوی نور هدایت دارد اما نور آن به نور برق و درخش می ماند، یک لمحه بیش نمی پاید و با نور آن نمی توان راه منزل و مقصد را پیدا کرد. پس همانگونه که نور برق، هرچند بالقوه مایهٔ هدایت است بالفعل مایهٔ هدایت نیست، نشانه‌یی است از گریهٔ ابر، عقل جزوی هم نورش برای راه بردن به مقصد نیست، برای آنست که گریه و عجز و خشوع انسان را نشان دهد و توجه او را به حق سبب گردد* و بدینوسیله او را به سرچشمهٔ وحی هدایت کند. ت

باری، عقل جزوی چون به خودی و خودنگری تعلق وتمسک دارد به مرتبهٔ «لا» که نفی خودی است راه ندارد، ازین رو عشق را که در هر صورت و جلوهٔ خویش متضمن نفی خودی است منکر می شود* و از فهم حقیقت و سرّ آن عاجز می ماند*؛ و این از آن روست که عشق سر منفعت جویی و مصلحت بینی ندارد و مدارش بر غیر پرستی است نه خود پرستی، اما عقل جزوی کارش مصلحت بینی و دور اندیشی است که از خودی وخودنگری حاصل می شود و البته با عشق مغایرت دارد. ث

از همین روست که عارف سالک عقل دور اندیش را کنار می گذارد وجنونی را که ورای راه مصلحت جویی است بر چنان عقلی ترجیح می دهد*، چرا که عقل جزوی راه بدانسوی عالم حس ندارد واگر بخواهد در آن اقلیم نورانی راه نفوذ بجوید، مثل شیاطین که برموجب اشارت قرآن (۳۷/۱۰ــ۶) با رجم شهاب از آسمان رانده می شوند، وی نیز از نفوذ در قلمرو ماوراء حس ممنوع می گردد* و خداوند بدینوسیله او را وامی دارد تا یکچند در پیش دل شاگردی کند وخود را برای دریافت اسراری که جز با صفای قلب و رهایی از خودی ادراکش میسّر نیست مستعد بنماید*. ج

به هرحال اینکه اهل معرفت و کسانی که با عقل وحیی و ایمانی سروکار دارند از آنچه در عرف عام عقل نام دارد و در واقع همان عقل جزوی است که در طرح و حل مسائل عالم حس عقل نظری نام می یابد اظهار نفرت کرده‌اند ناشی از همین بلفضولی و هرزه گردی عقل جزویست، که هرچند درحقیقت عاجزیست که جز به عاجزی راه ننماید[۵] و به هرحال در ماوراء عالم حس نمی تواند راه خود را پیدا کند، دعوی هدایت و دلالت می کند ومی کوشد تا به عنوان عقل نظری در آنسوی اقلیم حس هم نفوذ نماید، و پیداست که درین باره آنچه القاء کند مایهٔ

اعتماد نیست. اینجاست که عقل جزوی عقل را بدنام می‌دارد* و نوری را که باید از کانون عقل وحیی بر قلب بتابد و مایهٔ هدایت انسان گردد در ظلمت خودی وتیرگی زوایای نهفتهٔ نفس مستور و نامرئی می‌سازد. چ

۳۳۲ اگر نفس در مفهوم مطلق در مثنوی به نفس امّاره اختصاص می‌یابد و از سایر مراتب آن به روح و جان و روان تعبیر می‌شود، ظاهراً از آنروست که گویندهٔ مثنوی بیشتر به جنبهٔ عملی عرفان ناظرست و از باب رعایت حال مستمع و اجتناب از اینکه ذهن وی را با اختلاف در طرز تعبیر مشوب نماید، نفس را در همان معنی منشأ شهوات و «نفس امّارة بالسوء»، که سالکان طریق مجاهده و ریاضت خود را بر مبارزهٔ با آن مبتنی کرده‌اند، استعمال می‌کند، و سایر مراتب نفس را غالباً به الفاظ جان و روح و روان عبارت می‌کند، و وقتی به سایر اوصاف نفس نظر دارد آنها را به صورت نفس ناطقه و نفس لوامه و نفس مطمئنه و نفس کل و نظایر آنها مقید به آن اوصاف ذکر می‌کند. الف

البته وقتی منشأ حیات و ادراک انسان را، که جان وروح و اندیشه در کلام مولانا تعبیرهایی از وجوه مختلف آن است، حکماء و صوفیه به لفظ نفس تعبیر می‌کنند، این تسمیه به طور ضمنی حاکی از آنست که حقیقت وجود و اصل ذات انسان و آنچه خودی وی عبارت از آنست در همین ادراک وحیات اوست، و آنکه وی از آن تعبیر به «من» می‌کند و خودی او همانست البته استخوان و پی و ریشه‌یی که جسم او را ترکیب کرده است نیست[۶]، اندیشه‌یی است که در او هست* و ادراک وحیات او را متضمن است. اما جان انسان دراخسّ مراتب آن با جان حیوان که منشأ حیات ودرعین حال ادراک مبهم و محدود اوست تفاوت زیادی ندارد، از ین رو انسان که در طیّ اطوار و منازل خلقت از عالم حیوانی به عالم انسانی وارد می‌شود اولین مایه‌یی که از ادراک وحیات دارد همان ارذل و اخس مراتب حیات است که نفس حیوانی است، و ادراک آن از حدّ غریزه‌یی که نزد حیوان است چندان درنمی گذرد، و این مایه حیات که با اقل مراتب ادراک همراه است قوای شهوانی و غضبانی خویش را به سائقه همین ادراک ضعیف وسیلهٔ حفظ ذات و

۳۳۱/ * الف: ۱۹۶۴/۴، ۱۹۶۵/۴ ب: ۳۳۱۱/۴- ۳۳۰۵/۴ پ: ۳۳۱۰/۴ ت: ۳۳۲۰/۴، ث: ۱۹۸۲/۱، ۱۱۵/۱ ج: ۲۳۳۲/۲، ۳۳۲۴/۴، ۳۳۴۰/۴ چ: ۴۶۳/۵

صیانت شخص می‌سازد. معهذا انسان را نه فقط از حیوان که ادراک وی در مرحلهٔ مادون ادراک انسان است متمایز می‌دارد بلکه نسبت به حیات نبات که نفس نباتی منشأ آن است و حیات جماد که آن نیز در نزد عارف از نوعی روح و حیات مبهم خالی نیست (§۳۱۲الف) مرتبهٔ کمال محسوبست. ب

اما البته نفس حیوانی به سبب تعلقی که به عالم جسمانی دارد و به اقتضای شدت حبّ ذات و میل بقا که لازمهٔ این تعلق اوست بین خیر وشر تمیز نمی کند، حتی شری را که موجب تأمین بقاء وی باشد بر خیری که احیاناً آن را تهدید کند یا به خطر اندازد ترجیح می دهد، از این رو در اولین مرحلهٔ اطوار سیر خویش دایم انسان را به آنچه نفع شخصی اوست و هرگونه قید و حدی را در استیفاء لذات و منافع شخصی درهم می‌شکند سرق می دهد واز هیچ گونه تعدی و تجاوز به غیر که عمدهٔ شرور عالم ناشی از آنست اجتناب نمی کند، و اینجاست که نفس در مرتبهٔ انسانی «بدفرمای» و به تعبیر قرآن کریم (۵۳/۱۲) امارة بالسوء می شود و تسلیم شدن به حکم و انقیاد به امر آن انسان را در مرتبهٔ حیات حیوانی و در اقتضای تنازع برای بقا که تاحدی لازمهٔ نفس حیوانی است متوقف می دارد. پ

تجاوز از ین مرحله و ترقی به مرتبه‌یی ورای نفس حیوانی از وقتی شروع می شود که نفس بین خیر وشر تمیز می گذارد و از اینکه همه چیز را فقط برای «خود» مطالبه کند و هرگز به حق حیات «غیر» نیندیشد گامی آنسوتر می نهد، و در ین مرحله است که برحسب میزان تمیز خویش، از آنچه تجاوز به حق غیر محسوبست اجتناب می کند یا لااقل از ارتکاب ظلم و شر احساس ندامت و ملامت می نماید و احیاناً در جستجوی راه خیر و پرهیز از آنچه خلاف آنست از ماوراء «خودی» تلقی الهام می کند، و اینجاست که نفس انسان وی را از لوازم حیات حیوانی منفصل و منعزل می دارد و برحسب مراتب «نَفْسِ لَوّامة» و «نفس مُلْهِمه» نام می گیرد، و هرچند باز احیاناً و حتی غالباً در معرض وسوسهٔ گرایش به منافع شخصی و تسویل هواهای شهوانی واقع می‌شودو خود را «نفس مسوّله» می‌یابد لیکن استعداد رهایی از ین تسویلات غالباً وی را از تنزل به مرتبهٔ نفس حیوانی باز می دارد و نفس لوامه و ملهمه وی را به لزوم اجتناب از شر و انصراف به خیر متوجه می دارند، و بدینگونه فعل انسان تحت تصرف و تدبیر اراده و فکر متمایل به خیر واقع می شود و نفس ناطقه که قدرت فکر و امکان نظر در خیر و شر را متضمن است در وی تحقق می یابد و بدینگونه خودی و نفس حیوانی که اولین مرحله از مراتب و اطوار حیات انسانی است تدریجاً در وی به نفس ناطقه تبدل می یابد، و در تمام این اطوار و منازل آنچه تحقق حاصل می کند

کمال است که هم در اطوار انسانی وهم در اطوار سابق بر آن مراتب نفس شامل
تحقق آن به‌نظر می‌رسد. ت

پس اگر نفس را در مفهوم کلّی مخصوصاً در مورد تعلق آن به جسم انسانی، آنگونه که بعضی متألهان حکماء گفته‌اند، مساوق کمال بخوانند گزاف نخواهد بود [۷]. به‌علاوه‌اینکه عالم آخرت که غایت و مقصد اطوار سیر عالم صغیر وعالم کبیر همان است، چنانکه از اشارت قرآن کریم (۶۴/۲۹) هم برمی‌آید، سراپا روح و حیات است (§ ۳۱۲ الف) و تمام کاینات آن ادراک و شعور دارند، نیز نشان می‌دهد که نیل به ادراک و حیات در سیر مراتب و اطوار جمیع کاینات عالم متضمن نوعی کمال است وانسان که در مرتبهٔ کمال وجود خلیفهٔ الهی است نیز خود ملکوت و جان عالم و در حکم روح این «انسان کبیر» محسوبست، از ین روست که تمام مراتب کاینات تحقق کمال را در تحقق به نفس و روح می‌یابند و تشخص و تعین خودرا بدان می‌دانند، هر چند نفس در نظر حکما در واقع کمال اول جسم انسان و در
واقع امری است که نوع انسان به وسیلهٔ آن نوع انسانی است. ث

به هرحال در نزد متألهان و حکماء چون صانع عالم کاینات آن را بر وفق عنایت به نظام احسن و به ترتیب نزول از اشرف به اخس آفریده است و بقاء و کمال آنها را بر استمرار فیض مقرر و متوقف داشته است[۸]، کاینات عالم به سبب استفاضهٔ مستمر از ذات مفیض دایم در مراتب و اطوار سیر الی‌الکمال پویه دارند و فیض مفیض هم لاینقطع به ترتیب از مراتب اشرف به اخس افاضه می‌یابد، پس عجب نیست که اجرام فلکی واسطهٔ ایصال فیض به اجرام ارضی گردند ودر واقع از طریق دَوْرِ افلاک و فعل کواکب، جسم جمادی را در عالم طبیعت متدرجاً مستعد قبول مراتب حیات و ادراک نمایند و این مراتب حیات و ادراک را به صورت نفس نباتی وحیوانی وانسانی بر عالم جماد افاضه و اضافه نمایند و بدینگونه عالم مادون را هم دایم درسیر الی‌الکمال باقی و مستمر بدارند و نفس را در تمام اطوار آن، از نفس نباتی تا انسانی وهمچنین درمراتب مادون و مافوق آنها، موجب نیل به کمال سازند. پس نفس هر چند در مفهوم نفس اماره به اخس مراتب کمال جسم انسانی تعلق دارد، در مفهوم نفس ناطقه و مطمئنه شامل اشرف مراتب آنست، و اینکه نفس اماره در نزد صوفیه و عرفاء موجب تنزل و تسفل تلقی می‌شود از این‌روست که بقاء بر آن سیرالی الکمال را در انسان متوقف می‌دارد و مانع نیل وی به مراتب اشرف واعلی
می گردد. ج

۳۳۲/ ★ ب: ۲/ ۲۷۷

۳۳۳

باری نفس، هرچند در مفهوم نفس اماره در مثنوی و در تعبیر صوفیه همواره مانع تحقق کمال مرتبهٔ انسانی وموجب تقید انسان به عالم حس محسوبست، در مفهوم نفس مطمئنه متضمن تحقق کمال انسانی است، و پیداست که این هر دو تعبیر چون از قرآن کریم مأخوذست در همان معانی هم تلقی می شود و تحذیر از نفس امارهٔ بالسوء در قرآن (۵۳/۱۲) متضمن نفی کمال از نفس مطمئنه (۲۷/۸۹) که وصف «راضیه و مرضیه» در آن باب، وی را مستعد رجوع به پروردگار خویش می دارد نیست و همین تفاوت بین مراتب نفس اماره که داعی شر وموجب تعلق به عالم جسمانی است با نفس مطمئنه که موجب نیل به لقاء رب و رجوع به اوست نفس را در معنی اعم متضمن تمام مراتب کمال انسان در عالم می دارد، و شاید حال «نی» مولاناهم که بعدازخالی شدن از «خود»ی خویش و تحمل سوختن و سوراخ شدن به کمال می رسد و می تواند نَفَس و صدای دَمَنده را در نفیر خویش منعکس نماید و از همدمی با لب دمندهٔ دمساز غیبی تحقق به کمال ممکن را برای خود حاصل بیابد مخصوصاً به همین احوال و اطوار نفس نیز راجع و ناظر باشد، چرا که هرچند «نی» در اظهار اشتیاق به نیستان حالت نفس مطمئنه را که طالب و مستعد رجوع به ربّ خویش است نشان می دهد، درشکوه یی که از جدایی ها می کندتجربهٔ ابتلاء به حجابهایی را هم که موجب این جدایی و در واقع مراتب مادون نفس مطمئنه است در پرده و کنایه به بیان می آورد و بدینگونه معلوم می دارد که نیل به کمال برای وی با آزمودن و پذیره گشتن سختی ها و دشواریهای بسیار دست داده است و بدون آنکه از درکات نازل نفس اماره به درجات عالی نفس مطمئنه راه خویش را طی کرده باشد البته به این مرتبه که مقام نفس راضیه و مرضیه است نمی توانسته‌رسیده‌باشد، و این امر ارتباط مفهوم کمال را با نفس که حتی در مرتبهٔ امّارگی هم در قیاس با حیات مادون انسان خالی از نسبت کمالی نیست نشان می دهد و همین مراتب اطوار آن که برحسب تعبیرات مأخوذ از قرآن[۹] شامل نفس اماره، نفس مسوّله، نفس ملهمه، نفس لوّامه و نفس مطمئنه می گردد آن را در نظر اهل معرفت متضمن اتصال آن با مفهوم کمال می سازد. الف

این نفس انسانی، که در واقع نفس ناطقه و روح قدسی تعبیر دیگری از آنست، نه فقط در طی مراتب کمال از مرحلهٔ نفس اماره، که نزدیک به نفس حیوانی است، تا مرتبهٔ نفس مطمئنه، که قریب به نفس ملکی است، سیر می کند بلکه در عین حال، خود آن در ضمن مراتب و اطوار خلقتْ تحقق کمال مرتبهٔ حیات

محسوبست که از جماد تا انسان تدریجاً کامل می‌شود و دایم با مردن از مرتبهٔ مادون به حیات تازه‌یی در مرتبهٔ مافوق نایل می‌آید و سرانجام به مرتبهٔ نفس مطمئنه که مرتبهٔ کمال نهائی نفس انسانی است ارتقاء می‌یابد. ب

در هرحال تعلق نفس به بدن، که نزد حکما تعلق تصرف و تدبیر محسوبست، امری است که روح قدسی وجوهر مجرّد جان را در کدورت ماده حبس می‌دارد، و اینکه در جواب سؤال رسول قیصر از عمر که سرّ این تعلق و ارتباط را می‌پرسد* مولانا از زبان خلیفه به وی جواب نقضی می‌دهد* و از جواب صریح و خوض بیشتر درین باب خودداری می‌کند نشان آنست که نمی‌خواهد در آنچه قرآن کریم هم در آن باب به اشارت قُلِ الرّوحُ مِن أمرِ ربّي (۸۵/۱۷) بسنده می‌نماید بیش از حد ضرورت خوض کند، و هرچند درین باره که مراد از جان درین سؤال نفس ناطقه است، از اشارت آمیخته به ایهام مرغ بی اندازه* که خود رمزی از طوطی جان و وصف ناطقه به‌نظر می‌آید، جای تردید نیست، مجرد اشارت به حبس هم که حاکی از تعلق امر مجرد به امر مادی است این معنی را نشان می‌دهد. و به هر صورت مسألهٔ تعلق نفس به بدن و سر آن را مولانا جلال الدین ظاهراً مبنی بر حکمت الٰهی و از مقولهٔ حکمت مجهوله که در ظاهر متضمن ایلام و در معنی مشتمل بر لطف است می‌داند، و چون افعال حق را مُعَلَّل به أغراض در معنی عامیانهٔ آن نمی‌داند، اسناد آن را به غایت و غرض عادی که در ظاهرِ سؤالِ رسولِ قیصر منطوی است جایز نمی‌داند و در جوابی نقضی هم که از زبان عمر به سؤال وی می‌دهد، بدون آنکه حکمت و فایدهٔ این تعلق و ارتباط نفس ناطقه را با بدن به بیان آورد، از همان مجرّدسؤال سائل، که خود ناچار در نزد پرسندهٔ متضمن فایده‌یی هست، ضرورت اشتمال امر حق را هم بر حکمت و فایده استنباط و الزام می‌کند* و هرچند به طور ضمنی نشان می‌دهد که وقتی فایدهٔ حبس کردن معنی در لفظ ظهور معنی است در خارج، پس فایدهٔ حبس کردن جان هم در بدن ممکن است ظهور کمالات آن در خارج باشد، باز از تصریح به همین جواب هم که نوعی تجاوز از حدّ اشارت قُلِ الرّوحُ مِنْ أمرِ ربّي به‌نظر می‌رسد خودداری می‌کند[۱۰]. پ

۳۳۴ البته لفظ روح، غیر از مفهوم امری که منشأ حیات و غالباً مساوق با نفس حیوانی است به طور مجازی یااز باب توسع وتعمیم، احیاناًنیزدر مثنوی

/۳۳۳ * پ: ۱/۱۵۱۵، ۱/۱۵۱۷-، ۱/۱۴۴۷، ۱/۱۵۲۰

درمفهوم هر چه حقیقت‌اشیاء بدان قایم‌است نیز استعمال می‌شود، و در ین مورد نیـز گه‌گاه از آن به لفظ جان تعبیر می‌شود. معهذا امتناع شناخت روح را که از کریمهٔ قُلِ الرّوحُ مِنْ أمرِ ربّی، و مخصوصاً از اشارت وَما أوتیتُم مِنَ العِلْمِ إلاّ قلیلاً (۸۵/۱۷) استنباط کرده‌اند، با وجود اختلافهایی که در ین باب هست[۱۱]، اکثر صوفیه و اهل ریاضات از متألهان به مفهوم روح قدسی وآنچه دمیده شدنش در آدم منشأ امتیاز انسان گشت مربوط دانسته‌اند. و شاید همین امتناع شناخت روح و اختلاف بسیار در فهم اشارت قرآنی در ین باب سبب شده باشد که اکثری ازمفسران آن را در معنی مرادف با نفس ناطقه و آنچه از آن به جان و روان هم تعبیر می‌کنند نشناسند[۱۲]، و بعضی صوفیه هم برای آنکه از اشتباه در باب معنی واقعی روح ایمن بمانند غالباً، و جز در مواردی که شبههٔ وقوع در خطا نباشد، به جای لفظ روح، و در مفهوم منشأ حیات و ادراک، استعمال الفاظ جان و روان را در کلام خویش ترجیح دهند. الف

جالب آنست که در ین مورد هم با آنکه مولانا بین جان و روان تفاوت قایل می‌شود و از حکیمی که روح حیوانی را جان و نفس ناطقه را روان خوانده است به تحسین یاد می‌کند،* باز خود وی در سخنان خویش به این تفاوت پایبندی نشان نمی‌دهد، و مخصوصاً مکرّر و بلکه غالباً لفظ جان را در معنی نفس ناطقه به کار می‌برد،و از نفس هم که آن را در شکل مطلقش به مفهوم نفس اماره منصرف می‌دارد گه‌گاه تعبیر به روح می‌کند و ظاهراً در این طرز تعبیر هم بیشتر ناظر به معنی ومفهومی است که مخاطب مثنوی از ین الفاظ در زبان محاوره دارد، و به آنچه احیاناً حکما و متکلمان از ین معانی منظور دارند همواره مقید نمی‌ماند. ب

به هرحال مولانا از نفس در مفهوم نفس ناطقه غالباً تعبیر به روح و جان می‌کند. و اینکه یکجا هم خاطر نشان می‌کند که جان در نزد تازیان نام تأنیث دارد* نشان می‌دهد که مخصوصاً لفظ نفس را در نظر دارد که در ین معنی مؤنث سماعی است، نه لفظ روح را که در آن تقدیر تذکیر هم هست[۱۳]. به علاوه اینکه جان را در موضعی دیگر عبارت از کمال می‌خواند و ندای آن را هم متضمن کمال می‌داند و حتی اشارت أرِحْنا یا بلال رسول(ص) را هم به اصغاء این ندا مربوط می‌نماید* معلوم می‌دارد که ازجان مرتبهٔ نفس مطمئنه را درنظر دارد و«ارحنا» را، که حاکی از اشتیاق مستمر ومادام العمر رسول به اتصال با رفیق اعلی است، ناشی از ین می‌داند که وی به قوت عقل وحیی و به اقتضای مرتبهٔ نبوت در حیات حاضر واجد مرتبه‌یی از کمال است که سایر ناس بعد از تحمل ریاضت بسیار و طیّ سلوک دشوار فقط مقارن اصغاء فحوای خطاب اِرْجِعی ممکن است به پاره‌یی از اطوار آن

تحقق بیابند. و به هرحال اینجا هرچند اسناد کمال به جان یادآور طرز تلقی حکماء از مفهوم نفس در معنی عام کلمه است، محقق است که در بیان وی تعبیر جان و ندای جان مربوط به مرتبهٔ نفس مطمئنه است و به روح، جز در آن مورد که مرادف کمال مرتبهٔ روح قدسی باشد، ارتباط ندارد. پ

معهذا این طرز تلقی از مفهوم جان هم مانع از آن نیست که آنچه را حکماء روح حیوانی می‌خوانند [۱٤] و دوام آن را در بدن به استمرار فعل قوهٔ غاذیه موقوف می پندارند نیز مولانا تعبیر به جان کند، و بدینگونه روح حیوانی را هم که مدد نان موجب افزایش آن می شود جان بخواند، و این معنی را که اینگونه جان محتاج نان هم هست* مانعی برای این طرز تسمیه نیابد و جان را فقط به آن لطیفهٔ «امر»ی که تحت سلطهٔ حوادث و عوارض نیست و با عالم تن و مساحت و مقدار و اجزا و ارکان آن تعلقی ندارد* اختصاص ندهد. ت

باری هرچند عنوان اماره*، لوامه* ومطمئنه* درمورد نفس بر وفق آنچه از قرآن کریم مأخوذ می نماید، و تعبیر نفس ناطقه* و نفس کل* موافق آنچه در لسان حکماء معمولست در مثنوی مجال استعمال دارد، و حتی در معنی شخص که در عرف عام مفهوم نفوس خلق را تعبیر می کند نیز در کلام مولانا هست، و اشارت نفس اول و نفس دوم که یکجا در مثنوی منشأ تفسیرهای مختلف واقع شده است[۱۵] به احتمال قوی به همین معنی راجع است*، باز غالباً از نفس در مفهوم منشأ ادراک و حیات به الفاظ جان و روان و روح و حتی اندیشه نیز در مثنوی تعبیر می شود. و با اینهمه از حقیقت انسانی و از آنچه انسان نیل به کمال را مرهون آن است در کلام مولانا هم مثل آنچه در نزد غزالی و اصحاب ریاضات از عرفا و صوفیه معمولست تعبیر به قلب و دل می شود، و پیداست که در اعتقاد مولانا، انسان در عالم مخصوصاً با لطیفهٔ دل که سرّ نفس و باطن روح محسوبست بر سایر کاینات مزیت دارد، و اگر نیز عالم در انسان تحقق می یابد به جهت همین لطیفهٔ روحانی اوست، و از همین روست که صوفیه و اصحاب ریاضات مجاهده در تزکیهٔ آن را عمده‌ترین وسیلهٔ نیل به کمال دانسته اند. ث

۳۳۵ با آنکه مولانا نفس و روح را همواره از نظرگاه قرآن کریم

/۳۳٤ * ب: ۲۱۸۸/٦ پ: ۱۹۷٤/۱، ۱۹۸٦/۱ ت: ۱۹٦۵/۱، ۱۹۷۷/۱ ث:
۱٤٦۵/۱، ۲۰٦۲/۵، ۵۵۷/۵، ۳۳۰۸/۱، ۱۷۳/۲، ۳۰۸۰/۳

می‌نگرد گه‌گاه بعضی اقوالش درین باب از تأثیر حکمت نوافلاطونی و عرفان گنوسی، که حاصل مقالات صوفیه و اقوال برخی از قدماء مشایخ آنهاست، خالی به‌نظر نمی‌رسد. از جمله مفهوم حبس و اسارت در عالم جسم، که حال تعلق و ارتباط نفس ناطقه و روح قدسی را با بدن تعبیر می‌کند، در نزد مولانا و صوفیه نوعی میراث مأخوذ از عرفان گنوسی به‌نظر می‌آید؛ چنانکه قول به «نفس کل» هم که عارف آن را مدبر حرکات «انسان کبیر» نشان می‌دهد و اشارتی که به تدبیر «عقل مشیر» در گردش احوال عالم دارد* متضمن تأثیر اقوال حکما در باب نفوس فلکی و عقل فعال و نظایر این مقالات منقول از حکماء نو افلاطونی به نظر می‌رسد؛ و پیداست که آشنایی دیرینه با معانی واقوال حکما نمی‌تواند در طرز فکر و بیان گویندهٔ مثنوی تأثیر قابل ملاحظه‌یی باقی نگذاشته باشد. الف

در واقع وقتی، به مناسبت اشارت به تقدم غایی انسان کامل برعالم، تصرف وتدبیر نفس کل را با عالم کبیر نوعی پابستی و پایبندی تعبیر می‌نماید*، پیداست که به آنچه حکما نفوس سماوی و نفس فلکی می‌گویند نظر دارد. و همچنین آنجا که از منازل و اطوار خلقت آدمی سخن می‌گوید، اشارت به این معنی که روح در مراتب لاحق و برتر منازل و مواطن پیشین را از یاد می‌برد* قول حکما و اشارت معروف شیخ را در قصیدهٔ عینیّه به خاطر می‌آورد که در باب نفس ناطقه و جان علوی چیزی از نظریهٔ افلاطونی [۱۶] را منعکس می‌کند. ب

غربت روح هم در عالم اجسام از همین مقولهٔ اقوال و تعالیم گنوسی است که البته تعبیر صوفیه و مولانا صبغهٔ خاص اسلامی بدان می‌بخشد، و لطف بیان شاعرانه‌یی که این تعبیر در کلام مولانا می‌گیرد غربت غریبهٔ روح را به‌طور بارزی موجب الزام مخاطب به سعی در رهایی آن می‌دارد. و همین گونه مواردست که تعلیم مثنوی را رنگ خالص عرفان عملی می‌دهد و مهیج شوق سلوک می‌سازد. پ

به هرحال اسارت و غربت روح قدسی درین عالم از آنجا ناشی است که روح به عالم «امر» تعلق دارد و در عالم «خلق» که دنیای بُعد ومساحت و عالم ماده و اندازه است بیگانه محسوبست، و تعلقی هم که به جسم و عالم حس دارد جز نوعی اسارت یا تبعید نیست. ازین روست که قصهٔ طوطی و بازرگان* تمثیل حال او می‌شود. و در واقع برای طوطی جان هم آنچه دنیا را قفس می‌سازد ناطقهٔ او در مفهوم تجرد جوهری آنست، چرا که اگر نفس ناطقه هم روح حیوانی یا امری در مرتبهٔ آن واقع بود چون با عالم جسمانی تجانس داشت احساس قید و غربت نمی‌کرد. چنانکه جان آنکس هم که قول منسوب جالینوس از اوست چون در همان مرحلهٔ

حیات حیوانی باقی مانده است درعالم جسمانی احساس غربت ندارد، و حیات این عالم را به هر نحوی باشد و با آنکه چیزی جز اسارت و هبوط و سقوط نیست، بر مرگ که در حقیقت رهایی از عالم جسمانی وترک این اسارتست ترجیح می دهد. ت

معهذا تعبیر وتمثیل طوطی هم در مورد جان، که اسارت روح در قفس جسم آن را تصویر می کند، مبنی بر یک سابقهٔ دیرینهٔ ادبی و اساطیری به‌نظر می رسد، چرا که اجزاء تمثیل با اساطیر و احلام اقوام بدوی دیرینه هم بی‌تجانس نمی‌نماید. از ین جمله است **پرّسبز طوطی** که رمزی ازتعالی وطیران وی واتصالی است که به **حیات ابدی وعالم تجدیدحیات دارد، ونطق طوطی** که نمودگاری از عالم نفس ناطقه است. و بدون شک ارکان عمدهٔ این تعبیر در نزد مولانا درشکل رمزی خویش رنگ خاصی به داستان طوطی و بازرگان می داده است، خاصه که طوطی هم مثل آنچه وی در مورد تعلیم اسماء به آدم بدان اشارت دارد نطق خود را از طریق تلقین تلقی می کند. و به هرحال این تمثیل طوطی درعین حال نشان می دهد که روح انسانی هم مثل طوطی راه رهایی خود را باید در مردن از عالم خلق و اتصال به عالم امر جستجو کند* که ندای «ارجعی» وی را در مرتبهٔ نفس مطمئنه به آن دعوت می نماید. ث

۳۳۶ دربارهٔ روح در مفهوم نفس ناطقه، این نکته که حقیقت آن تعلق به عالم «امر» دارد وعالم امْر هم عالم بُعد و مساحت نیست، آن را در نظر مولانا از جهت هم منزه می دارد*، و البته کثرت هم که بُعد و مساحت و جهت و اضافت لازم آنست در آن راه ندارد، و بدینگونه وحدت جوهری روح را در ابدان متکثر مثل وحدت جوهری نور در اجسام مختلف محقق می داند. این نکته معنی «نفس واحده» را، که در قرآن کریم (۹۸/۶، ۲۷/۳۱) بدان اشارت هست، در مورد مؤمنان، که نفس آنها از مراحل و اطوار نفس حیوانی و نفس اماره و مراتب مربوط به آنها عبور کرده است، قابل تبیین می کند؛ و وحدت روح انبیا را هم که از اشارت قرآن کریم (۱۳۰/۲، ۷۸/۳) در نزد وی برمی‌آید به همین معنی مربوط می دارد، و تفرقه‌یی را که بین افراد انسانی هست به تفاوت و اختلاف در روح حیوانی آنها منسوب می دارد* که تعلق به عالم خلق و دنیای بعد و مساحت دارد. الف

اما روح حیوانی که منشأ حیات است و از اطوار نازل حیات نباتی و نفس نامیه آغاز می شود با روح عین که روح مجرد و روح در معنی نفس ناطقه است البته

۳۳۵/* الف: ۳۳۳۱/۱ ب: ۱۷۳/۲، ۳۶۴۸/٤ ت: ۱۵٤۷/۱ ث: ۱۵۷۵/۱

فاصلهٔ بسیار دارد* و پیداست که با عالم امر که عالم روح مجرد و نفس ناطقه است تجانس ندارد، از این رو به اقتضای کَوْنِ خَلقی در گرو بُعد و مساحت می ماند و بر خلاف روح انسانی که درآن تفرقه وجود ندارد، روح حیوانی اتحاد نمی پذیرد، و تفرقه و اختلاف بین افراد و اعیان ناس از ین معنی ناشی است* و تزاحم و تنازع مستمر بین خلق عالم را که در وجود مردان حق به وحدت و اتحاد تبدل می یابد* بدان منسوب می دارد. ب

در عین حال همین روح حیوانی هم با آنکه موجب رشد و افزونی جسم زندهٔ نامی اوست وحیات موجود زنده بدان بستگی دارد از بدن عنصری فارغ و مستغنی است.* به هرحال اینکه روح حیوانی را مولانا روح باد* می خواند البته از آن روست که حکماء و متکلمان آن را بخار لطیفی [1] می پندارند که در مجاری دم جاری است و اینکه آن را روح طبیعی* نام می نهد برای آنست که تا ضرورت مرگ و فنای آن را توجیه کند، و بدینگونه روح حیوانی هم نزد وی، مثل سایر مکوّنات طبیعی، دارای روح دیگری است که تدبیر وی را برعهده دارد، و همانگونه که هر شیئ در عالم معنی و سرّی دارد وحرکت و تحول وی به همان سرّ ومعنی که دارد راجع می شود روح حیوانی هم معنی و سرّی دارد و چون از ین حیث مثل سایر موالید طبیعی است به روح دیگر که در واقع روح دوم محسوبست نیاز دارد، و همانگونه که فی المثل آب سرّی و جانی دارد که آن را به حرکت درمی آورد روح هم در مرتبهٔ حیوانی به روح دیگری محتاج است تا آن را به حرکت درآورد،* و این روح دیگر که روح را می خواند و به شوق و حرکت درمی آورد همان است که صوفیه گه گاه نیز از آن تعبیر به «جان دوم» می کنند، و از اینکه به اعتقاد مولانا این جان دوم امری است که خلق بدان علم و وقوف ندارند برمی آید که مراد از آن روح مجرد قدسی است که به عالم امر تعلق دارد، و اینکه اشارت قرآنی وَما اُوتیتُم مِنَ العِلم الاّ قلیلاً (۸۵/۱۷) آن را از شمول و احاطهٔ علم تنزیه می کند مربوط به وجود یا حدوث آن که نزد حکما مطرح است نیست، مربوط به ماهیت و حقیقت آنست که نیل بدان برای عقل جزوی حاصل شدنی نیست.

پ
معهذا جان اول، که منشأ حیات و مایهٔ ادراک حسی است، البته در حکم خط مرزی است که اقلیم حیات را از دنیای جماد صِرْف جدا می کند، از ین رو باز نسبت به عالم جماد مرتبه یی از کمال است. پس در عالم حسی، که «درگاه» و محلّ ظهور مشیت وارادهٔ اوست، جان اول با آنکه از قلمرو عالم طبیعت بیرون نیست مظهر حق و رمز کمال او محسوبست اما آنچه مظهر ذات حق در ین عالم

محسوبست* جان اول نیست، جانِ جان یا جان دوم است که تعلق به عالم امر دارد و در محدودهٔ دنیای بُعد و مساحت نمی گنجد، و به سبب همین تجرد و در عین حال به جهت تدبیر و تصرفی که درعالم ابدان دارد، مولانا آن را مظهر «الله» می یابد. و البته آنچه در وجود آدم نیز مسجود ملایک واقع گشت و برخلاف ابلیس* جملهٔ ملایک آسمان، با آنکه عین عقل وجان بودند، خود را در مقابل آن جسم بیجان یافتند همین روح قدسی بود که اشارت و **وَنَفَخْتُ فِیهِ مِن رُوحِی** در قرآن کریم (۲۹/۱۵ و ۷۲/۳۸) آن را نه فقط مظهر ذات بلکه منسوب به آن می داشت. و البته سجود ملایک در مقابل آدم ناشی از توجه آنها به همین معنی بود که رمز خلیفة اللهی انسان کامل نیز در نزد صوفیه توجیه آن محسوب می شد. ت

در واقع تعلقی که روح ثانی یا جان دوم با روح طبیعی دارد نیز از مقولهٔ همان تعلقی است که روح انسانی با بدن عنصری دارد. و هرچند این ارتباط تعلق تصرف و تدبیرست و در مثنوی گاه به رابطهٔ بین لابس باللباس*، گاه با رابطهٔ سوار با مرکب*، و گاه با ارتباط روغن با دوغ* یا ارتباط اسم با معنی* تشبیه می شود، در واقع تاحدی، نظیر اتصالی که بین جان ناس با رب ناس* وجود دارد، بلاکیف ولا تشبیه به نظر می آید* و به همین سبب ادراک آن در قدرت و حوصلهٔ عقل جزوی، که جز با مقولهٔ کیف و آنچه کیف با آن مربوط شدنی است اشیاء و امور را به درستی ادراک نمی کند، واقع نیست. در تقریر این معنی هم مولانا با طرز بیانی که یادآور لحن استدلال اصحاب مکتب نقادی عقل محض+ است نشان می دهد که عقل انسان جز از طریق فصل و وصل نمی تواند دربارهٔ اشیاء و امور عالم تفکر و داوری کند و گویی این فصل و وصل را، که از مقولهٔ اضافه در نظام مقولات ارسطویی به نظر می رسد، مولانا ظرف ادراک ذهن و مقدمهٔ نیل به تصور و تصدیق در باب وجود و ماهیت اشیاء می داند وازاین رو خاطرنشان می کند که روح چون از عالم امرست فصل و وصل ندارد و عقل جزوی که مقیّد به فصل و وصل است* نمی تواند بدان راه بیابد، و اگر به شناخت آن هم بتوان راه یافت از طریق عقل نیست از راه قلب است. ث

۳۳۶/ ۱ــ مرصاد العباد /۱۷٤

۳۳۶/ + Kritik der reinen Vernunft

۳۳۶/ * الف: ۳۶۹۲/٤، ۱۸۸/۲ ب: ۸۰۶/۵، ٤۱٤/٤، ٤۱۱/٤ پ: ۱۸۸۰/٤-، ٤۱۱/٤، ۱۸٤۱/٤، ۱۲۷٤/۳ ت: ۱۵۲/۶، ۱۵۵/۶- ث: ۱۶۱۰/۳، ۱۹۶۶/۱ و ٤۸/۲، ۳۰۳۰/٤، ۵۹۰/۱، ۷۶۰/٤، ۳۶۸۷/٤، ۳۶۹۹/٤

۳۳۷ لیکن قلب که نزد صوفیه جوهری نورانی و مجرد، و متوسط بین روح و نفس محسوبست[1] ممکن است بر وفق اشارت فَتَکونَ لَهُمْ قُلوبٌ یَعْقِلونَ بِها در قرآن کریم (۴۶/۲۲) با نور باطنی که خاص اوست آنچه را عقل جزوی نمی‌بیند ادراک کند، و ممکن است به حکم اشارت قرآنی تَعْمَی القُلوبُ الَّتی فی الصُّدورِ (۴۶/۲۲) خود از بینش باطنی محروم بماند. از ین روست که این لطیفهٔ روحانی وقتی به نور باطنی، که مرتبهٔ معرفت ومشاهده را برای وی ممکن می‌سازد و معنی خلیفة اللهی انسان را در نزد وی قابل تحقق می‌نماید، نایل تواند آمد که انهماک در غبار نفس وی را فاقد بینش روحانی نکرده باشد، و وصول به این مرتبه در گرو تزکیهٔ نفس و تصفیهٔ باطن خواهد بود. الف

بدینگونه، هرکسی را نیل به مرتبهٔ ارباب قلوب ممکن نیست، و صوفیه کریمهٔ اِنَّ فی ذٰلِکَ لَذِکْری لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ (۳۷/۵۰) را هم متضمن اشارت به این معنی می‌دانند که مرتبهٔ قلب برای هرکسی حاصل نیست[2]. و هرچند قلب در همین مفهوم لطیفهٔ روحانی با آن عضو صنوبری شکل که در جوف سینه و در جانب چپ آن واقع است تعلقی دارد[3] البته با آن متفاوتست و حکم روح و سرّ آن را دارد (§ ۳۳۶پ) و تا وقتی عشق و ریاضت آن را تزکیه و تربیت ننماید به قوّهٔ روحانی تبدیل نمی‌یابد. و البته تفاوتی که به تعبیر بعضی مشایخ بین «این دل دلین با دل گلین»[4] هست بسیاری از مدعیان گزافه‌گوی را از زمرهٔ اهل دل وارباب مشاهده خارج می‌سازد. ب

از همین روست که مولانا نیز آنها را که مقیم حبس عناصر وحواس و در قید حدود و جهات مانده‌اند و با اینحال خویشتن را ارباب قلوب می‌خوانند بدینگونه دعویها ملامت می‌کند* و به‌آنها خاطرنشان می‌سازد که دل عارف و آنچه نیل انسان به حقیقت انسانی ومرتبهٔ خلیفة اللهی با آن حاصل می‌آید به عالم حس و دنیای جسم تقیّد و تعلق ندارد، آنچه منظور حق ومطلع انوار شهود واقع می‌شود دل عرشی است که خود را از کدورتهای حیات فرشی تزکیه کرده باشد و خود را مستعد دریافت انوار الهی نموده باشد. پ

درست است که این دل غیرعارف هم از نور بینش الهی بی‌بهره نیست و تعلقی که قلب روحانی مجرّد با این عضو صنوبری شکل دارد آن را به کلی محروم از هرگونه نوری باقی نمی‌گذارد، اما به هرحال این نور آن اندازه نیست که نیل به مقام معرفت و مشاهده را برای وی ممکن سازد؛ چنانکه به تعبیر مولانا، در گل تیرهٔ

مرطوب هم اندک مایه آبی هست لیکن این آب آن اندازه نیست که انسان بتواند از آن وضو بسازد*. به هرحال صورت انسانی البته با روح حیوانی که حرکت قلب صنوبری با آن مربوط است حاصل است، اما بین این صورت که در آن بین احمد با بوجهل تفاوت نیست* با آنچه معنی انسان بدان وابسته است و حقیقت انسانی است فرق بسیارست، و تا جان «بیمعنی» از صورت رهایی نیابد این «قطرهٔ دل» که همان صورت قلب صنوبری است به آن گوهر نورانی که در یاهای‌عظیم‌هم از نیل بدان محروم هستند دست نمی‌یابد* و نور باطن که وی را قادر به مشاهده و معرفت می سازد برایش حاصل نمی گردد. ت

البته آنکس که دل وی به این مرتبه از صفا و کمال رسیده باشد هرچند در ظاهر سالک فقیری بیش نیست خودش در معنی دل و قلب نورانی عالم محسوبست*، که نور وحرارت حیات روحانی‌وآنچه مایهٔ‌پختگی وکمال نفس می شود بی واسطه یی، اول به او می رسد و سپس مع الواسطهٔ او به سایر ناس، که طاقت آن مایه نور وحرارت را به نحو بلاواسطه ندارند و در قیاس با او حکم تن را در مقابل دل دارند*، افاضه می‌شود. و از ینجاست که اولیاء حق و ارباب قلوب، از حیث ترتیب تلقی فیض، قبل از سایر ناس نظرگاه حق واقع می شوند*. و پیداست که مرتبهٔ اولیاء مرتبه‌یی که دست‌یاب هر مدعی بیمعنی تواند شد نیست و بسا که در بین صدها هزار خاص وعام اهل عالم، آنکس که واجد مرتبهٔ دل باشد یک تن بیشتر نیست*. ث

اما دلی که مثل قلوب اولیاء از کدورت تعلقات حسی ومادی پاک و صافی شده باشد البته شاهد و ناظر نقشهایی است که به عالم آب وخاک تعلق ندارد*، و در آینهٔ آن نقش و نقاش باهم جلوه می‌یابند. در واقع آنچه مولانا جلال الدین در قصهٔ پیغامبر علیه السلام باز ید* تقریر می کند نیز زید را، از اثر صحبت و ارشاد رسول واز التزام ریاضت و مجاهده، مظهر و رمزی از ارباب قلوب و مشاهده نشان می دهد که چون از عالم روز و شب و دنیای حس گذشته است* به مشاهدهٔ انوار این گونه حقایق که تعلق به احوال بهشت و دوزخ و اسرار غیب دارد* نایل آمده است، و در نهایت کمال این مرتبه است که چون سالک عارف با تزکیهٔ نفس، خود را از هرگونه کدورت جسمانی ونفسانی پاک می سازد، در آن مقام علوم انبیا را هم در دل خویش منقش می‌یابد* و به تعبیر مولانا، از آنچه گوهر و همت رسول* و به عبارت دیگر، جوهر نبوت محسوبست بهره می‌یابد، و حال ومقام وی در واقع مصداق تمثیل معروف صوفیه می‌شود در قصهٔ مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری (§ ۲۹۱ پ) در مثنوی*، که علم صوفیان را علم قلب و علم صیقل نشان

می‌دهد،* که صفای قلب آنها پذیرای نقوش بیحدولایتناهی می‌گرددوآنها صورت بیصورت غیب را در آن آینهٔ روحانی که در درون جان دارند منعکس می‌یابند. ج

این احاطهٔ نورانی که قلب عارف به کاینات عالم پیدا می‌کند آن را در مرتبه‌یی از وسعت و عظمت نشان می‌دهد که گویی در محدودهٔ عالم مساحت و اندازه نمی‌گنجد. و چون عالم «خلق» که دنیای بُعد و مساحت است نمی‌تواند آنچه را سرّ روح قدسی است و به عالم «امر» تعلق دارد در خود جای دهد، این «دل دلین» هم که در تنگنای «دل گلین» صنوبری شکل درون سینه محدود نیست تمام فراخنای عرصهٔ حدّ و حس را در حوزهٔ «شهود» خویش می‌یابد و بر سراسر دنیای حس وآنچه بدان لاحق است اشراف پیدا می‌کند و حتی به آنسوی حس هم نفوذ می‌کند. اینجاست که صورت بیصورت و بیحد عالم غیب هم در آن مجال انعکاس می‌یابد،* و آنچه در عرصهٔ گشادهٔ فلک، که با همهٔ وسعت به هرحال محدودیتی در آن هست، گنجایی ندارد در دل عارف که هیچ تناهی و حدّی برای آن متصورنیست می‌گنجد، و نقش هر صورت که در علم حق هست، خواه به مرتبهٔ واحدیت که عالم کثرت از آنجا ناشی است مربوط باشد وخواه به مرتبهٔ احدیت که در آنجا اعتبار کثرت و عدد نیست (§۱۰۵ ←) راجع باشد،* در آینهٔ قلب وی انعکاس می‌یابد؛ واینجا چون دل باحق معیت دارد و یا خود عین آن است و به هرحال از آن جدایی ندارد به تمام این مراتب احاطه می‌یابد؛ واگر تصور این معنی برای عقل جزوی ممکن نیست از آنروست که در ورای عالم حس عقل محکوم به سکوت و سکونست، و اگر از ین مقام بگذرد مایهٔ حیرت و ضلال می‌شود و به هرحال در ین عرصه مجال پویندگی ندارد و باید آن را رها کرد.* ج

درتقریر همین معنی است که صوفیه گفته‌اند[۵] قلب عارف در حکم اصل و صورت عالم در حکم مرآت آن محسوبست، چرا که بر وفق تعبیر آنها، اگر عالم اصل وقلب فقط به منزلهٔ آئینه آن می‌بود می‌بایست عالم اوسع از قلب باشد، و اینکه حق در عالم نمی‌گنجد و بر وفق اشارت حدیث قدسی درقلب بندهٔ مؤمن می‌گنجد به اعتقاد صوفیه نشان می‌دهد که عالم از قلب اوسع نیست[۱۷]. پس حقیقت وجود انسان در لطیفهٔ دل خلاصه می‌شود که وجود وی جوهر واقعی عالم و در عین حال غایت و غرض از وجود عالم محسوبست*، و به همین سبب عالم درمقابل وی حکم عرض را نسبت به جوهر دارد* و وقتی گویندهٔ مثنوی دل را جوهر و تمام عالم را عرض می‌خواند* از آن روست که نزد وی قلبْ اوسع از عالم و درعین حال علّت غایی آن محسوبست؛ و چون جوهر درعرض نمی‌گنجد و علت غایی نسبت به معلول خویش

عرض به‌شمار نمی‌آید، پس آنچه جوهرست عالم نیست، ولابد عالم باید نسبت به دل حکم عرض را داشته باشد و دل در قیاس با آن به مثابهٔ جوهر محسوب گردد. از ین روست که مولانا عالم را به خُمی مانند می‌یابد که از جوی آب پر شده است، و البته آنچه جوی آب را تمثیل می‌کند دل عارف است که تقلب آن در بین اصبعین حق حالت سیر وحرکت آب جوی‌راهم‌تصویر می‌نماید، بلکه این تصویر را توجیه می‌کند. به هرحال در قیاس بین خم با آب جوی ناچار مولانا به این نتیجه می‌رسد که پس هیچ چیزی در خم وجود ندارد که در جوی آب نباشد* و با اینهمه، چون دل حکم جوهر را دارد و عالم چیزی جز عرض نیست، پس تغییر وتبدلی هم که در جوی هست به احوال عالم مربوط نیست، و حقیقت انسانی که قلب نام دارد و جوهر عالم است با دگرگونی هایی که در عالم روی می‌دهد معروض دگرگونی نمی‌شود، و اگر در آن دگرگونی هست از ارادهٔ حق واز تأثیر اصبعین اوست. آیا با قبول تقلب و تحرک دایم در قلب، که نزد مولانا جوهر واقعی عالم است، مفهوم حرکت در جوهر هم، که نزد حکماء عصر وی ناممکن می‌نموده است، در نظر وی قابل تصور و تبیین نبوده است؟ ح

به هر حال، چنان به نظر می‌آید که مولانا به حرکت جوهری المام دارد، و هر چند درعین حال مذهب اصالت تصور+ را به‌ورای‌آنچه افلاطون و برکلی+ از آن استنتاج کرده‌اند منتهی می‌کند، اما تلقی او از ین مسأله تلقی شهودی است نه وجودی، و پیداست که جوهریت عالم را در مرحلهٔ وجودی انکار نمی‌کند؛ و اگر همه چیز را تابع دل و فرع حقیقت انسانی می‌داند از جنبهٔ شهودی است، و همین که درک این معانی را خاص عاقلان می‌داند* و غافلان را از ین معانی قاصر می‌یابد نشان می‌دهد که مسأله را از جنبهٔ شهودی می‌نگرد، واز همین جنبه است که مثل اکثر صوفیه قلب را صورت اصل، و عالم را نسخهٔ عکس آن تلقی می‌کند. چنانکه وقتی هم ازقول‌آن‌صوفی که‌درمیان‌گلستان سر به جیب مراقبت می‌برد*، تمام آنچه را درعالم خارج هست عکس آثار دل می‌خواند البته ناظر به همین معنی است و پیداست که وجود خارجی این آثار را محل تردید نمی‌یابد. خ

۳۳۷/ ۱— اصطلاحات عبدالرزاق /۱۶۷ ۲— مرصاد العباد/۱۹۲ ۳—جرجانی، تعریفات /۱۵۶ ٤—جستجو در تصوف/ ۳۷، ۳۸۶ ۵—جیلی، الانسان الکامل، ج ۱۶/۲

۳۳۷/ + G.Berkeley , Idealism

۳۳۷/ * پ: ۳/ ۲۲۳۷- ت: ۳/ ۲۲٤۶، ۱۰۱۹/۱، ۱۰۱۷/۱ ث: ۸۳۶/۲- ،

←

۳۳۸

اینکه مولانا گه گاه از قلب به الفاظ سینه* و شغاف* که نزد صوفیه مراتب و اطوار قلب محسوب است تعبیر می نمایدنشان می دهد که این مراتب هم از نظرگاه وی دور نیست. اما ظاهراً آنچه بیشتر از هر چیز در نزد مولانا اهمیت دارد معرفت و مشاهدهٔ قلبی است که وی آن را مقصد واقعی در سلوک عارف تلقی می کند و برهان و قیاس عقل جزوی را از وصول بدان قاصر می یابد. الف

درست است که انسان عادت دارد در رفع دشوار یها و نیل به مقاصد خویش غالباً بر مجرد عقل و هدایت و تدبیر وی اعتماد کند، لیکن آنچه در بسیاری موارد مایهٔ نجات و هدایت اوست نور قلبی است؛ و مخصوصاً نجات از حبسگاه عالم و نیل به رهایی از مضایق دنیای حس با کمک عقل ممکن نیست، وسیله‌اش قلب است و پیداست که سلوک عارف جز همین چیزها هدف دیگر ندارد. ب

اما باحث فلسفی، که معرفت را از فکر واستدلال جستجو می کند و از نور باطن و آنچه بینش قلبی نام دارد غافل است، در معرض حیرت و ضلالت می افتد و راه به مقصد نمی برد. حال وی در ین اعتماد و تفاخر بیهوده‌یی که به عقل دارد به حال آن روباه می ماند که پای تیز پوی او را از دست صیاد می رهاند و او که عبث مفتون جلوهٔ دُم خویش است نجات خود را به آن منسوب می دارد و با ناز و غرور دم را می جنباند* و بدان می نازد. پ

روباه مسکین نمی داند که اگر پای او مایهٔ نجاتش نمی شد امید رهایی از کمین گاه صیاد نمی داشت؛ باحث فلسفی هم نمی داند که اگر چیزی می تواند وی را به معرفت و مشاهده که غایت و مقصد جستجوی اوست نایل کند قلب است، که هر نوری در بینش او هست از آن ناشی است و هر لطف و خوشی که در عالم هست از آنجا سرچشمه می گیرد و بس*. ت

بدینگونه، فتح بابی* که از سینه حاصل می شود و به عارف سالک اجازه می دهد تا در درون هر ذره‌یی حقیر آفتابی روشن مشاهده نماید برای آنکس که با عوالم قلب و با لوازم آن که قطع تعلق از عالم حس است آشنایی ندارد دست نمی دهد. و البته مانع عمده‌یی که در نیل به مرتبهٔ قلب و نور باطنی هست تقیّد به

←

۸۳۹/۲، ۸۳۸/۲، ۲۲۷۰/۳ ج: ۷۲/۲، ۳۵۰۰/۱-، ۳۵۰۳/۱، ۳۵۰۸/۱، ۳۴۶۱/۱،
۳۴۶۲/۱، ۳۴۶۷/۱، ۳۴۸۳/۱ چ: ۳۴۸۶/۱، ۳۴۹۰/۱، ۳۴۸۸—۹/۱ ح: ۳۵۷۹/۵،
۳۵۷۵/۵، ۲۲۶۶/۳، ۸۱۰/۴ خ: ۱۰۸۶/۲، ۱۳۵۸/۴~

علم جزوی و عقل بحثی است، که چون انسان را دایم متوجه به سود و زیان و به آنچه علم بنای آخور* محسوب‌ست می‌دارد به لطیفهٔ انسانی که در وجود وی هست مجال رشد و نما نمی‌دهد و وی را در محدودهٔ نفس اما ره و تمایلات شهوانی خویش مقید می‌نماید و با وجود نیل به علم از نیل به نجات محروم می‌دارد. ث

۳۳۹ نیل به آنگونه معرفت که فقط قلب چون آینه بدان دسترس می‌یابد در گرو تصفیه و تزکیهٔ آن است چون بدون آن، آینهٔ قلب که از زنگار نفس کدورت دارد غمّاز اسرار و حاکی از صورت حقیقت نیست* و مولانا در تقریر این نکته از همان ابیات نی‌نامه، ضرورت تهذیب نفس را برای نیل به معرفت و نجات نشان می‌دهد، و در حکایت کنیزک و پادشاه نیز قتل زرگر را، که رمزی از زرق و برق عالم و در واقع حلقهٔ اتصال روح انسانی به نفس بدفرمای است، به عنوان مثالی از کشتن نفس و آنچه ریاضت و مجاهدهٔ صوفیه را وسیلهٔ نیل به حق می‌دارد الزام می‌کند* و در عین حال سالک را از کید و مکر نفس که غالباً اغراض شر را در پردهٔ مقاصد خیر پنهان می‌سازد برحذر می‌دارد*. الف

نفس در ین معنی که وسیلهٔ تقید و تعلق انسان به عالم حسّی و موجب توقف ورکود او در اطوار حیات حیوانی است نزد مولانا منشأ تمام شرور و مایهٔ جمیع فتنه‌هاست، چرا که توجه به خود و انهماک در خودی را از انسان مطالبه می‌کند و به خودپرستی منجر می‌شود که از بت‌پرستی بدترست، و از اینجاست که مولانا نفس را مادر بت‌ها می‌خواند*. و چون نفس همواره انسان را به لذات و شهوات می‌خواند و دایم وی را به چیزی دیگر مشغول و مفتون می‌دارد، تا وقتی نفس و سلطهٔ آن باقی است البته انسان نمی‌تواند به حق مشغول و متوجّه گردد، و آنکس که همیشه با وسوسهٔ نفس بدخواه بدفرمای سروکار دارد هرگز به مرتبه‌یی که هر جا روی کند وجه‌الله را مشاهده نماید* نمی‌تواند رسید. ب

در ین حال نفس برای انسان نه فقط حکم بت را دارد بلکه در عین حال بتگر هم هست*، و لزوم شکستن نفس وخالی گشتن از خودی که بدون آن انسان هرگز از عوایق و موانع نیل به کمال رهایی ندارد از همین باب است. پ

۳۳۸/* الف: ۳۴۸۴/۱، ۶۴۴/۳ پ: ۲۲۲۷/۳~ ت: ۲۲۶۵/۳ ث: ۱۳۹۹/۱، ۱۵۱۸/۴

اینکه صوفیه جهاد با نفس را به استناد یک حدیث نبوی جهاد اکبر خوانده اند[1] (§ ۲۱۴ ث ومابعد) در واقع مبنی بر دشواری فوق العاده یی است که انسان در مبارزه با خود و با غرایز و امیال نهفتهٔ خویش دارد، مولانا در قصهٔ شیر و نخجیران* نشان می دهد که غلبهٔ بر نفس با عقل و تدبیر ممکن نیست*، و چون نفس مثل دوزخ است* هرچه بیشتر سیرش دارند بیشتر «هل من مزید» می گوید و تاحق قدم بروی ننهد* سیری نمی پذیرد، در مجاهدهٔ با آن هم باید توفیق حق و قدرت مشیت او با انسان کمک نماید، و اگر لطف هدایت و تیسیر وی نباشد پیداست که این کوه عظیم هستی و خودی را که نفس اماره است به زخم سوزن مجاهده نمی توان از پیش برداشت*. ت

به هرحال این مجاهده با نفس شرط اصلی نیل به کمال و اولین قدم سلوک در راه حق محسوب است. و نفس چون روی به خود دارد و انسان را از هرآنچه مانع نیل وی به لذت «خودی» می شود منع و به هرآنچه موجب وصول بدان می گردد ترغیب می کند، سالک راه حق به اعتقاد مولانا باید دایم از کید و مکر نفس برحذر باشد، و حتی وقتی هم نفس وی را دعوت به خیر و طاعت نماید در حق وی بدگمانی نشان دهد*. و پیداست که بی این مایه حزم و سوءظن از شر نفس، که در بسیاری موارد به اژدهای افسرده* می ماند و چنانکه حکایت مارگیر بغدادی بر سبیل رمز و تمثیل نشان می دهد با آنکه در ظاهر ساکن و آرام و بی آزار به نظر می رسد به محض اینکه احوال را مساعد بیابد نجات و هدایت انسان را عرضهٔ تهدید و خطر می سازد، نمی توان رهایی یافت. اینکه اشارت أَعْدیٰ عَدُوِّکَ نَفْسُکَ الَّتی بَیْنَ جَنْبَیْکَ در حدیث آمده است[2] و این نکته که حُذَیفه و اقرانش از پیغمبر غالباً در باب مکر و کید نفس و شر آن سؤال می کردند* از همین معنی ناشی است (§ ۲۱۷ ح). و شک نیست که انسان مادام که با التزام ریاضت به تزکیهٔ نفس و جلوگیری از مکاید آن توفیق نیابد در مرحلهٔ حیات حیوانی باقی می ماند، و تعلق به عالم حس او را مثل تمام غافلان و گنهکاران و ظالمان و کافران همچنان در خودی خویش مستغرق می سازد و از جستجوی حق و اندیشهٔ «از خود رهایی» که نجات روح در گرو آنست دایم دور می دارد. ث

/۳۳۹ ۱ و ۲ــ احادیث مثنوی/ ۱۴، ۹

/۳۳۹* الف: ۳۴/۱، ۲۳۲/۱، ۳۶۷/۱ ب: ۷۷۲/۱، ۱۳۹۸/۱ پ: ۷۷۶/۱ ت: ۹۰۰/۱–، ۱۳۷۴/۱، ۱۳۷۵/۱–، ۱۳۸۱/۱، ۱۳۸۸/۱ ث: ۲۲۷۴/۲، ۱۰۵۳/۳–، ۳۶۶/۱

۳۴۰ انسان در عالم اگر به آنچه عارف آن را ظلمات حسّی می خواند الفت می گیرد و بدون هیچ شور و اشتیاقی که به عالم ماوراء حس نشان دهد در کدورت و آلایش دنیای حس عمر خویش را در غفلت به‌سر می برد، به سبب حبّ حیاتی است که نفس حیوانیش آن را به وی القاء می کند و بدینگونه وی را به خویشتن خویش چندان پایبند می‌دارد که هرگز به ماوراء وجود خویش نمی اندیشد. و پیداست که هرگاه کشش همین نفس و آنچه لذات و شهوات عالم را در نزد وی می آراید و جلوه می دهد وجود نمی داشت، یک لحظه هم قرار در ین عالم حیوانی برای لطیفهٔ انسانی که در آن محبوس و غریب است (§ ۳۳۵ت) ممکن نبود. از ین روست که برخلاف صاحب نفس، آنکه صاحبدل است این عالم را همچون تنگنایی پرمحنت می یابد که توقف در آن دشوارست، و به هوای حمام می ماند که تنفس در آن و تحمل گرما و تفسیدگی آن جان و دل را افسرده و پخسیده می سازد* و به تاسه و اضطراب می اندازد، و تا وقتی انسان رخت خود را از آن تنگنای محنت بیرون نکشد احساس رهایی و گشادگی دل برایش حاصل نمی آید. الف

البته این حمام تاسه گیر پرمحنت که جان انسانی در آن احساس تنگی و افسردگی می کند برای عاقل متقی منزلگاه موقتی است که وی خود را در آنجا تصفیه می کند و چون طهارت و صفا حاصل کرد از آن بیرون می آید و بدانچه شایستهٔ منزلت و حیثیت انسانی اوست قیام و اشتغال می نماید. از ین رو نیز وجود این حمام را برای نیل به طهارت و صفا لازم می داند ولیکن خود وی عمر را صرف گرم نگهداشتن آن که لازمه اش گلخن نشینی وتون تابی و آلودگی به پلیدیهاست نمی دارد. چون می داند که به هر حال غفلت از اهمیت و ضرورت طهارت و صفای حمام سرگین کشان بیخبر را با شور و شوقی تشفی‌ناپذیر به سرگین کشی وتون‌تابی وا می‌دارد و در واقع انس و الفتی که اینها به پلیدیها و آلایش ها دارند حمام دنیا را همواره روشن نگه می‌دارد* وبی شک هرگاه این لذتهای حسّی و خواهشهای نفسانی انسان غافل جاهل را به غرایز و شهوتهای خویش پایبند نمی داشت و این غفلت وی مایهٔ قوام دنیا و به تعبیر مولانا سکون عالم نمی گشت، استفاده ازحمام دنیا که وسیلهٔ تطهیروتزکیهٔ عارف است و بدون آن نیل به کمال مرتبهٔ خلافت الهی که غایت سیر حیات در اطوار خلقت است، برای انسان ممکن نمی گشت و اگر این حُبّ حیات و تعلق به «خودی» که انسان را با کدورتهای عالم حسّ انس می دهد وی را به این زندگی که جز «متاع غروری» نیست راضی وقانع نمی کرد، توقف در حبسگاه عالم که جان عارف آن را فرصتی برای تصفیه و

تطهیر باطن می‌یابد برای هیچ کس ممکن نمی‌شد. اینجاست که به حکم حبّ حیات، انسان در عالم به غفلت خو می‌کند* و به تلقین نفس اماره آن را مایهٔ امن و فراغ خاطر هم می‌یابد وحتی برای چند روز توقف بیشتر در ین عالم خود را به صدگونه اسارت تسلیم می‌نماید و هرگز به آنچه لازمهٔ طهارت ذات روحانی و شرافت لطیفهٔ انسانی اوست چنانکه باید نمی‌اندیشد. ب

بدینگونه این حال غفلت، که موجب تعلق انسان به این عالم می گردد، وی را به حال آن کودک ساده‌لوح درمی‌آورد که دامانش را پر از سفال بی بها می نماید و در عالم پندار آن همه را جواهر پر بها می داند* و از تصور فقدان آنها چنان می لرزد که اگر یک پاره از آن سفال را از وی بستانند به گر یه می آید و چون آن را باز دهند خندان می شود. در واقع محتشم غافل هم با همین ساده لوحی طفلانه مال دروغین را ملک راستین خویش می پندارد و از اندیشهٔ فقدان آن می لرزد و نمی داند که تمام آنچه در مدت عمر وی را به خود مشغول می‌سازد و مایهٔ بیم و امید وخنده و گر یهٔ او می شود با بازی آن کودک پندارگرای تفاوت ز یادی ندارد، و در حقیقت او نیز در تمام عمر مثل آن کودک دامن خویش را از مشتی سنگ و سفال پُر می‌دارد*. و همانگونه که آن کودک تا وقتی عقل دامنش را نگیرد آن یک مشت سنگ و سفال را که در دامن‌دارد همچنان جواهر بی بدل می پندارد، غافل دنیا دار هم تا وقتی پردهٔ «خودی» و خودپرستی را از پیش چشم برنگیرد نمی‌تواند این معنی را درک کند که این زر و سیم وی نیز بیش از همان سنگ و سفال نمی ارزد*، وعمری را که وی در جستجوی آنها به پایان آورد می توانست یا خود می بایست در کارهایی که جدّی‌تر از این باز یهاست مصروف نماید. پ

به هرحال تمام آن هول و هراس و شوق وامیدی که جان و دل مرد دنیاجوی محتشم را به ملک و مال عار یتی سرگرم می‌دارد در حکم خوابی است که حقیقت ندارد، و ترس و دلهره‌یی هم که در عالم بیداری از تصور فقدان و خسارت مال خویش در خاطر راه می دهد هیچ تفاوتی با آن بیم و ناخرسندی که وقتی انسان دزد را به خواب می بیند به وی دست می دهد و چون از خواب برمی آید از آن حال خویش خنده‌اش می گیرد ندارد*. و در تقر یر این معنی است که مولانا به مخاطب مبهم خویش خاطرنشان می‌سازد که زندگی تودر واقع شباهت به یک خواب واقعی دارد، و اینجا نیز مثل عالم خواب از پیش این به نزد آن می‌روی* و با این و آن گفت و شنود داری وسرو کارت همه جا باخودی تست. دراینجا تو یی زفت وسطبرو پرمایهٔ تو خود به پرده‌یی نهصد تو* می ماند که در تمام توهای آن چیزی جز خودت نیست و مادام که

درون این پرده‌یی، پیداست که نمی‌توانی به آنچه در ماورای خودی تو واقع است دست یابی، و در واقع این تو یی که در تست در حکم دریایی است که صدها مثل ترا در خود غرق می‌دارد و طعمهٔ امواج غفلت و بیخبری می‌سازد. ت

معلوم است که در چنین حالی انسان به آنچه ماوراء حیات حسی و قلمرو نفس اماره است نمی اندیشد و خود را برای دنیایی دیگر، که در سیر اطوار خلقت در پیش دارد و وی از آن و از مرگ که نقطهٔ عطف یا آغاز آن است هیچ اندیشه‌یی به خاطر راه نمی دهد، آماده نمی‌سازد و هرگز برای بعد از مرگ خویش به نوری که به تعبیر گویندهٔ مثنوی* گور را روشن سازد و جان را قدرت پرواز بخشد نمی اندیشد. بدتر آنکه این غفلت ممکن است وی را به کفر وعصیان هم سوق دهد، چرا که اجتناب از آنچه موجب عصیان و کفر می شود غالباً از اعتماد به‌وجود دنیای دیگر و از اعتقاد به صدق وعدو وعید ناشی از وحی دست می دهد، و چون انسان از این معانی غافل باشد نفس اماره به آسانی می‌تواند غفلت وی را تبدیل به عصیان و کفر کند و وی را به ضلال و خسران دچار نماید.* نه آیا اهل سبا رااستغراق در تمعت و انهماک در غفلت به تخطئهٔ انبیا و کفر و ناسپاسی* کشانید؟ ث

به علاوه آنچه این غفلت را در انسان تمدید و تشدید می کند عقل جزوی (§ ۲۹۹ الف -)است که جریان امور عالم را همواره بر وفق نظام مقرر و در مجاری اسباب معیّن می‌بیند، از ین رو به سازندهٔ اسباب توجه نمی کند و از ین نکته که بدون سبب سازی مبدع و حکیم این اسباب هرگز از پیش خود حاصل نمی‌آیند و به میل خودکار نمی کنند غافل است. اینجاست که چون عقل جزوی به قول مولانا تا گور بیش نمی‌بیند* علم هم که از آن حاصل می‌آید موجب رفع غفلت نمی‌شود. علماء سوء و کسانی هم که علم را وسیلهٔ نیل به جاه می‌سازند یا جز به عین علم نمی اندیشند حال آن مرغ را پیدا می کنند که دایم تمرین گره‌گشایی می کند* ولیکن هرگز گره خودی را در خویش نمی گشاید و مجال پرواز به آنسوی دنیای خاک نمی‌یابد. درست است که وی دقایق یجوز و لایجوز شریعت را می داند* و از اصول عقاید هم آگهی دارد، اما هرگز در بارهٔ خود مجال تأمل نمی یابد و اصل اصول را که شناخت خویش است* مورد توجه نمی‌سازد. میل دارد دور از ازدحام خلق به بحث و تفکر پردازد و در باب قیمت و ارزش همه چیزها بررسی می کند، اما قیمت و ارزش خود را نمی‌داند. طرفه آنکه در جاه و غرور عالمانهٔ خویش پروای شریعت را هم ندارد، با این همه در آن باب هم گه‌گاه تعصب و علاقه نشان می دهد. اما این تعصب هم در نزد وی از باب حمیّت دین و از مقولهٔ «رسوخ در علم» نیست، به جهت

علاقه‌یی است که به مألوفات حیات هر روزینهٔ خویش دارد*، از ین رو مثل سایر عوام هرجا امری را که مغایر با تقالید و سنن آنهاست مشاهده نماید آن را تهدیدی برای جاه و جان و خان و مان خویش تلقی می کند، واگر باآن به معارضه برمی خیزد برای همین تعلقات است ، به خاطر نفس شریعت نیست. ج

همچنین طول اَمَل عامل عمده‌یی است که انسان را در ین غفلت راسخ و جازم می نماید، چرا که انهماک در حرص و امل موجب می گردد تا انسان تصویر مرگ را همواره از پیش چشم خویش دور دارد. مرگ و فنا را همه جا در پیرامون خویش می بیند و باور می کند اما آن را در مورد خود قابل تصور نمی یابد* و به همین سبب زندگی را که در کوتهی از یک خواب خوش طولانی تر نیست در غفلت پندار خویش به دامن ابدیت گره می زند. شَبَح فنا را از مقابل نظر خویش پس می زند و با آنکه در واقع اسیر جهان است خود را امیر جهان می پندارد و این اندازه نمی داند که تا وقتی بر حرص و امل غالب نیاید وآنها را مقهور نسازد همچنان بندهٔ نفس خویش باقی می ماند، و اگر در چنین حالی مثل فرعون دعوی اَنَا رَبُّکم الاَعْلیٰ را بر زبان راند، این نغمه را در پردهٔ نهصدتویی که خودی اوست بانوای خاموش می نوازد. و اینجاست که هرکس فرعون و نمرودی در درون خویش دارد، و که می تواند با این فرعون کافر که در درونش هست و وهم پندارگرای عالم سوز او رمزی از آن است* در ین عالم دعوی فرّ وعون کند و داعیهٔ نیل به کمال داشته باشد؟ چ

۳۴۱

عمری که در غفلت به سرمی آید در نزد عارف عصیان مستمری است که انسان در مقابل اشارت مَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ الاَّ لِيَعْبُدُونِ (۵۱/۵۶) به‌جا می آورد. و چون در نزد وی عبادت معرفت راالزام می کند[۱۸]، غفلت که انصراف از معرفت است با آنچه غایت خلقت انسان و موجب امر و الزام وی بدان است نوعی مخالفت با امر حق محسوبست، و به همین سبب مجرد غفلت موجب خذلان است. و از همین روست که در قصهٔ پیر چنگی* مجرّد صرف عمر در آنچه لغو و باطل است و غفلت هم چیزی جز آن نیست گناه تلقی می شود.* و آنکه پیر از ندامت چنگ

۳۴۰/* الف: ۳۵۴۵/۳ ب: ۲۳۸/۴~ ، ۲۰۶۶/۱ پ: ۲۶۳۶/۳~ ، ۲۲۷۷/۳، ۲۲۷۹/۳ ت: ۲۶۴۰/۳، ۱۳۰۰/۳، ۱۳۰۳/۳ ث: ۲/۲—۹۴۱، ۳۶۵/۳~، ۲۶۵۷/۳~ ج: ۳۳۱۱/۴~ ، ۳۷۳۵/۲، ۲۶۵۰/۳، ۲۶۵۵/۳، ۹/۵—۱۱۴۸
چ: ۲۶۲۸/۳، ۲۳۰۷/۴

خویش را به زمین می‌زنند و درهم می‌شکنند ظاهراً نه از باب تردید در جواز سماع است، از باب آنست که اشتغال بدان مانع و حجاب وی گشته است و وی را از توجه به حق غافل داشته است. و پیداست که مجرد غفلت چون انسان را در قبضهٔ تصرف نفس باقی می‌گذارد و از عروج وی به مراتب کمال مانع می‌آید نوعی عصیان محسوبست و تا انسان از آن توبه نکند نیل به کمال برایش ممکن نیست. الف

همچنین وقتی آدم ابوالبشر از کردهٔ خویش توبه کرد و بر وفق اشارت قرآن کریم، رَبَّنا ظَلَمنا اَنفُسَنا (۲۳/۷) بر زبان راند، هرچند در واقع آنچه را به تعبیر مولانا از قضای حق ناشی می‌شد* به خطای خویش منسوب داشت، اما همچنان اذعان به جرم و اجتناب از عذر بدتر از گناه، و اینکه وی برخلاف ابلیس در این مورد رَبِّ بِما اَغوَیتَنی (۳۹/۱۵) بر زبان نیاورد و مثل دیودنی* شرّ و خطای خود را با تزویر و بهانه به فعل حق منسوب نداشت* موجب نجات وی گشت، و هرچند امر اِهبِطوا (۳۶/۲ و ۲٤/۷) وی را از عالم علوی به جهان سفلی فرود آورد باز رحمت ربانی راه نیل به کمال و وصول به مرتبهٔ رضا و ارتضا را که «راضیةً مَرضیّة» (۲۸/۸۹) تعبیری از آنست بر جان وی مسدود ننمود و توبهٔ او را مورد قبول ساخت. به هرحال قول ظَلَمنا اَنفُسَنا که آدم در مقام توبه بر زبان آورد، معلوم می‌داشت که خود وی ارتکاب گناهش را همچون ظلمی که خود در حق نفس خویش کرده باشد می‌نگرد، و این طرز تلقی آنگونه که فحوای تعبیر مولانا هم در مثنوی نشان می‌دهد حاکی از آن است که عصیان در مقابل امر به هرحال قبل از هر چیز نوعی ظلم به نفس است و در واقع متضمن فرود آوردن آن از مرتبهٔ نفس ناطقهٔ روحانی به مرحلهٔ نفس حیوانی است، و کردهٔ آدم نیز که در قرآن کریم (۱۲۱/۲۰) به عبارت وَعَصیٰ آدمُ رَبَّه فَغَویٰ در بیان می‌آید،وی‌را تاحدّالزام به هبوط، آلوده به تعلقات حسی عالم سفلی نمود. و پیداست که تعلق به قیود حسی نفس انسانی را که به اقتضای ذات طالب قطع این تعلقات و جویای رجوع به اصل قدسی خویش است‌می‌آزاردو بدینگونه آنکس که در غفلت دنیای حسی جان خود را در معرض وسوسهٔ نفس اماره می‌گذارد وآن را در سراشیب غفلت و گناه رها می‌کند بیش از هر چیز در حق خویش ظلم می‌کند. ب

اشارت کریمهٔ فَمِنهُم ظالمٌ لِنَفسِهِ وَمِنهُم مُقتَصِدٌ وَمِنهُم سابقٌ بالخَیراتِ (۳۲/۳۵) در بیان تفاوت مراتب عباد هم که به احوال قاصران و مقتصدان و آنها که به استقبال خیر می‌شتابند ناظرست، با وجود اختلاف اقوالی که اینجا درباب مصداق و مفهوم ظالم در نزد اهل تفسیر هست [۱۹]، به هرحال وقتی آنها را که سابق بالخیر یا مقتصد در خیر نباشد ظالم بر نفس می‌خواند معلوم است که ظلم بر نفس را

همین تقصیر و قصور انسان در اتصال آن به خیر وکمال می داند، و شاید آنجا نیز که مولانا در آنچه به معرفت و محبت اهل سلوک و احوال کسانی که اهل سلوک و آشنای این معنی نیستند تعلق دارد، به طور ضمنی بعضی سالکان را به ماهی که از آب سیری و ملال ندارد تشبیه می کند، و بعضی را به آنکه چون ماهی نیست و «جز ماهی» است هر چند در آب سیر می کند و به آب زنده است از آبش سیر می شود، و بعضی را هم به کلّی بی روزی می خواند* که عمرش در غفلت به سر می آید و روزگارش ضایع و تباه می شود، نیز ناظر به همین تفاوت مراتب عباد باشد. در ینصورت پیداست که غیر از «ماهی» و «جز ماهی» به آنکس هم که برخلاف آندو اهل بحر وآشنای سلوک نیست نظر دارد و با این تعبیر که با آنچه از ظاهر عبارت متبادر به ذهن می شود تفاوت دارد آنکه بیروزی است ظالم به نفس و در واقع عاصی است و به همین سبب تا وقتی توبهٔ صادقانه اش مقبول درگاه حق نشده است ازنیل به نجات محروم است و چون عمر خویش را در غفلت و گناه به سر می برد آن را ضایع و تباه می سازد. اما آنکس که از ین روزی بهره دارد و در دریای معرفت سیر می کند نیز خود یا مثل ماهی است که از آب سیری ندارد ورمز حال عارف کامل است که مثل محمد(ص) دایم از شوق سیری ناپذیر خویش ماعَرَفْناکَ حقَّ معرفتِک بر زبان دارد، یا «جزماهی» است که به اندک افاضه سیر می شود و مثل با یزید از تنگ ظرفی نسبی خویش بانگ سُبحانی ما اَعْظَمَ شأنی[۲۰] برمی دارد (§۴۸ ب ما بعد) و در سیر طریق حق، در قیاس با حال انبیا، حال مقتصدان را دارد: سابق به خیرات نیست اما ظالم به نفس هم محسوب نمی شود. اگر حتی مرتبهٔ با یزید برای او مقام کمال است خود او در مرتبهٔ متوقف حایر عاری از شوق و طلب نیست و آنچه شیخ عطار در مکاتبهٔ بین یحیی معاذ و با یزید نقل می کند تفاوت حال وی را با آنکس که دون مرتبهٔ انبیا در مراتب کمال سلوک سیر می کند نشان می دهد[۲۱]. و در هرحال هر چند نفس انسانی در ضمن ارتکاب غفلت و گناه موردظلم وتعدی است اما تعدی کننده و ظالم هم در ینجا خود نفس است، ولیکن تعدی و ظلمی که می کند به اعتبار درنده خویی حیوانی اوست که اقتضای نفس اماره است و با عالم نفس انسانی که نفی خودی وسبق به خیرات غایت و لازم معنی آنست تفاوت بسیار دارد. ب

از همین روست که این نفس حیوانی و امارهٔ بالسوء در درون انسان همواره میل دارد یار ظالم و خصم مظلوم باشد*، و قاضی هم به همین سبب تا وقتی این نفس ظلوم را در وجود خود هلاک ننماید و خویشتن را از میل وهوی نرهاند نمی تواند ظالم را از مظلوم بازشناسد*، و بدینگونه برای رهایی از هرگونه ظلم و شری باید «خودی»

خود را که عبارت از نفس بدفرمای ظالم و تجاوزگر است فدا کرد. و شک نیست که اگر تعلق به نفس حیوانی انسان را به ظلم و تجاوز به غیر هم واندارد این اندازه هست که وی را در حق خود به ظلم وامی‌دارد و به هرحال چون خود را از امکان ترقی در مراتب کمال ممکن محجوب و محروم می‌دارد در حق خود ظلم و تجاوزی آشکار مرتکب می‌شود. ت

۳۴۲ البته استغراق در غفلت، که نشان آن سبکداشت حکم حق و فراغت از وعد و وعید اوست*، به آسانی انسان را که با این غفلت در حق خود ظلم روا می‌دارد به ظلم در حق غیر هم وسوسه می‌کند و اینجا عجب و غروری که موجب می‌شود تا انسان آنچه را در غیرنشان تدنّی وانحطاط اصل و جوهر وی می‌بیند در مورد خود به خاطر راه ندهد و از ین رو خود را در تجاوز به غیرمجاز ومحق می‌یابد. به علاوه در بعضی موارد چون تدنّی و انحطاط اصل وجوهر خود را هرگز به‌نظر نمی‌آورد خود را برخلاف غیر هرگز در مظنّهٔ حالی که منجر به تجاوز و ظلم در حق دیگران گردد نمی‌بیند. و در همین موقف است که هرچند وجود وی به کلی در تصرف نفس اماره نیست، عجب و غروری که دارد وی را ناچار به تبعیت از اقتضای نفس اماره رهنمون می‌گردد و آنچه در معرض امتحان و ابتلا از برای هاروت و ماروت پیش آمد* برای وی نیز از همین غلبهٔ عجب و پندار خویش حاصل می‌آید. و در چنین حالی است که وجود وی در تیرگی لجهٔ نفسانیت غرق می‌شود و به قدری در خودی خود فرو می‌رود که توبه و دعا و توکل و استمداد همت هم اگر به خاطرش می‌گذرد بوی نفس* و نشان خودی و غفلت را دارد، و بدینگونه غرور خودبینی و اعتماد بر قدس ورسوخ قدم نیز بسا که انسان را محجوب می‌دارد و به غفلت و گناه می‌کشاند. الف

طرفه آنست که این محجوب ظالم، چون از آن قهر لطف‌نمای حق که استدراج می‌خوانند (§ ۱۰۵ د) نیز غافل می‌ماند، بسا که در عصیان خویش گستاخ و جری هم می‌شود، از ین‌رو، مثل آنکس که به قول مولانا در عهد شعیب می‌پنداشت خداوند او را به گناه‌هایش نمی‌گیرد*، به سبب اعتماد بر همین ستّاری که در نزد حق تجربه می‌کند، در معصیت اصرار هم می‌ورزد و نمی‌داند که اگر هم خداوند انسان را به اولین جرم وی نمی‌گیرد* باری همان کفران نسبت به ستّاری وی

۳۴۱/* الف: ۱۹۱۳/۱-، ۲/۱—۲۱۹۰ ب: ۵/۱— ۱۲۵۴، ۱۴۸۸/۱-، ۱۳۸۹/۹-
پ: ۱۷/۱ ت: ۲۴۳۶/۳، ۵/۳—۲۴۳۴

و اصراری که خود او در استمرار ظلم و غفلت خویش دارد سرانجام مایهٔ رسوائیش می‌گردد؛* و حتی همانجا هم که ستاری حق در ظاهر گناه وی را از انظار می‌پوشاند، باز همان اصراری که در وی برای استمرار در معصیت هست نوعی خذلان است، و ظالم عاصی نمی‌داند که خداوند او را در همین خذلانش فرو گرفته است* و با سلاسل و اغلال ناپیدایش فرو بسته است و از سیر به هدایت و کمال که توبه و ندامت صادقانه نشان آنست محروم داشته است، و بدینگونه همین ناگرفتن خود عین گرفتن اوست. ب

به هرحال همانگونه که غفلت ستون عالم* و مایهٔ بقای آن است، غلبهٔ ظالمان هم درعالم موجب تحقق کمال این جهان و مبنی بر حکمت و اتقان صنع آن است.* اما استمرار در غفلت و ظلم نفس انسانی را به مرتبهٔ نفس حیوانی تنزل می‌دهد و او را از ادراک کمالی که نیل به مقام «راضیهٔ مرضیه» (§ ۳۴۱ب) را برای وی ممکن می‌تواند ساخت باز می‌دارد، و پیداست که نفس در ین مراتب ورای هستی «خود» چیزی نمی‌بیند. از ین رو از نور حق محجوب می‌ماند، از نفی و انکار عالم غیب که بدون تصدیق آن ایمان به خدا حاصل نمی‌آید پروایی نمی‌کند، و بدینگونه با ظلمت کفر اُنس می‌گیرد و ورای خود و آنسوی دنیای حس خود هیچ چیز را حقیقت نمی‌شمرد، با انبیا به احتجاج و انکار می‌ایستد،* بعث رسل و حشر مردگان را نفی می‌کند، و برای آنکه نفس خودکامه را به هیچ قید و حدّی مقیّد و محدود نسازد غفلت و عصیان خود را تا حدّ قول به الحاد و تعطیل می‌کشاند و بهشت* خود را در همین عالم جستجو می‌کند. پ

بدون شک غیر از علاقه به پیروی از نفس و میل به تجاوز از هرگونه قید و بند، گه گاه آنچه کافررا درعصیان و طغیان خویش راسخ می‌دارد کبر و غرور ناشی از نام و ناموس است که نیز از «خودی» و «خودبینی» سرچشمه می‌گیرد و موجب می‌شود تا انسان شهرت و حیثیت خود را همچون بندی محکم* مایهٔ پایبندی خویش به این عالم بیابد و این اغلال آهنین را که نام و ناموس بر دست و پای وی می‌نهد* مشاهده ننماید. به این جهت در بارهٔ قدرت و اهمیت وجود خویش به اشتباه می‌افتد، تسلیم به حق را برای خود همچون شکست حقارت‌آمیزی تلقی می‌نماید، واز بیم شنعت هرزه‌گویان* به ناموس‌های پوسیدهٔ کهن درمی‌آویزد، و به این بهانه در تصدیق بدانچه صدق آن را می‌داند شاید به تردید می‌افتد[۲۲] و مثل هامان و فرعون هزاران شکنجهٔ دوزخ و عذاب آتش را از قبول ایمان واذعان به رسالت پیغامبر خداوند آسانتر و خوشتر می‌یابد.* ت

قدرت و غلبه هم از اسباب عمده‌یی است که انسان را در غفلت نگهمیدارد و استمرار در آن وی را احیاناً به کفر هم سوق می‌دهد. در تحذیر از همین معنی است که مولانا می‌گوید «مهبط قهر حق در اُمم ماضیه اختیار و اسباب اختیار بوده است و هرگز فرعون بینوا کس ندیده است»*، چرا که فرعون هم فقط وقتی ریش مرصع خویش* و سجدهٔ تملق‌گویان را دید* از ین مایه تعظیم و تکریم خلقان* مغرور ومُشتبک شد*، و دعوی الوهیت که کرد وکفر وطغیانی که پیش آورد ناشی از همین قدرت و غلبه بود. معهذا چون فرعون در تبعیت از امر نفس بی‌اختیار بود و با آنکه حقانیت موسی را می‌دانست، به پاس ناموس خلق وتعظیم افسوسیان که در دل وی را مسخره می‌کردند دعوت وی را انکار می‌کرد، استدراج حق هم وی را با آنکه گه‌گاه به تضرع و دعا نیزدست می‌زد،* در همان کفر و طغیان خویش متمکن می‌داشت، چرا که از دعا و تضرع وی نیز بوی نفسانیت و خودنگری می‌آمد*. اما قدرت و غلبه در نزد سلیمان منجر به کفر وطغیان نشد، و حتی هر وقت خاطر وی به شرّ و شهوت تمایل می‌یافت همان تخت و تاج که نزد فرعون موجب غیّ و ضلال می‌شد به اشارت حق برای وی سبب تنبیه و هدایت می‌گردید. و مولانا در قصهٔ کژ وزیدن بادبرسلیمان* این معنی را تقریری لطیف می‌کند. و که می‌تواند بهتر از او نشان دهد که دنیا به زبان حال جلوهٔ ظاهری و بیوفایی باطنی خود را فاش می‌گوید*، و آنکس که دربند نفس است فقط آنچه را وی در تعریف جلوهٔ ظاهر خویش برزبان دارد می‌شنود، وتنها آنکس که خویشتن را از سلطهٔ قهر وغلبهٔ نفس رهانیده باشد آنچه را دنیا در باب زشتی باطن خویش بیان می‌دارد می‌تواند بنیوشد. ث

۳۴۳ سلیمان و فرعون همچون دو اُلگوی متضاد برای قدرت و سلطنت ظاهری در مثنوی تصویر می‌شوند. و هرچند سلطنت و قدرت ظاهری در نزد مولانا غالباً نمونهٔ کامل غفلت و تجسم واقعی نفس حیوانی در تمام ابعاد آن جلوه دارد، باز از آنجمله، کسانی را که مظهر قدرت و شاهی حق می‌داند احیاناً از استغراق درین غفلت و خودنگری برکنار نشان می‌دهد. چنانکه وقتی هم اشارت به

---

*/۳۴۲ الف: ۳۰۶۰/۲، ۲/۱ – ۳۳۲۱، ۳۰۸۵/۲– ب: ۳۳۶۴/۲، ۱۶۹/۴–، ۲۴۵۱/۳–، ۳۳۶۹/۲– پ: ۲۰۶۶/۱، ۱۸۱۷/۲ و ۱۸۲۱/۲، ۲۶۶۹/۳–، ۶۴۰/۱ ت: ۱۵۴۶/۱، ۳۲۴۰/۱–، ۱۹۴/۶–، ۲۷۳۱/۴– ث: ۲۱۰/۶ عنوان بالا، ۷۷۸/۳، ۷۸۰/۳، ۷۸۱/۳، ۲۴۴۸/۱–، ۳۰۸۵/۲، ۱۸۹۷/۴–، ۱۵۹۳/۴–

این معنی می‌کند که به هرحال خوی پادشاهان در رعیت جا می‌کند و پادشاهان حکم حوضی را دارند که حَشَم به مثابهٔ لوله‌هایی وابسته بدان محسوبند و به همین سبب برحسب آنکه آب حوض پاک یا پلید و بدطعم یا ذوقناک باشد آب این لوله‌ها نیز همچنان خواهد بود*، در عین آنکه مفهوم گفتهٔ اَلنّاسُ عَلیٰ دینِ مُلوکِهِم[1] را تقریر می‌کند، رابطه‌یی را که بین صلاح و فساد رعیت با صلاح و فساد سلطان هست توجیه می‌نماید. و آنجا که نشان می‌دهد سلطان در همه حال به منزلهٔ آبی است که در وجود رعیت می‌رود و اگر آب وجود او شیرین است درین جویها آب شیرین روان است وگرنه نیست*، پیداست که نقش و تأثیر ارباب قدرت را در تربیت و اصلاح نفوس خلق قابل ملاحظه می‌داند. الف

با اینهمه در مثنوی نیز مثل آثار عطار آنگونه که از فحوای بسیاری از حکایات برمی‌آید، پادشاهان ظاهری که غالباً از شراب بندگی بویی نبرده‌اند اکثر مظهر قدرت و غلبهٔ مذموم ناشی از نفسانیت تلقی می‌شوند. این طرز تلقی حتی در قصه‌هایی که در روایات مناقب نویسان مولانا در باب خاندان وی و ارتباط پدران مولانا با خوارزمشاهیان (§ ۳۱ الف) آمده‌است نیز لحنی از تحقیر و کوچک شماری را نسبت به حکام جور منعکس می‌کند. با آنکه خود مولانا و پدرش بهاء ولد هم لامحاله مورد توجه و تکریم سلطان سلجوقی روم و سلطانیان و امراء عصر بوده‌اند، باز در گفتار و کردار آنها نسبت به ملوک و حکام عصر احساس نارضایتی عامه را به‌طور بارزی می‌توان منعکس دید. در واقع متابعت شریعت و مراعات حلال و حرام اهل ورع را از سلطانیان و آنچه دردست آنهاست همواره محترز می‌داشته است[2]، و در مثنوی هم سلطان و سلطانیان غالباً همچون مظهر جور و آزار تصویر شده‌اند. ب

درست است که بعضی پادشاهان مثل سلطان محمود و نظایر او نیز احیاناً در هاله‌یی از تعظیم و تکریم مجال جلوه یافته‌اند، اما سلطنت این گونه ملوک لامحاله رمزی از خلافت الٰهی است و از ملک سلیمان که تمام آن بعدازوی برای هیچ کس دست نداد نشانی دارد. در واقع از دو الگویی که در مثنوی برای سلطنت عرضه می‌شود، آنکه طرح ملکداری فرعون است منجر به غفلت و عصیان می‌گردد، و آندیگر که طرح ملک سلیمانی است جنبهٔ خلافت الٰهی دارد و حشمت و جلال آن هم موجب طغیان و عصیان نمی‌شود. ازین روست که مولانا وقتی اشارت هَبْ لی مُلْکاً را که در قرآن(۳۸/۳۰ـ) از زبان سلیمان آمده است به مناسبت مطرح بحث می‌کند*، در باب مفهوم این درخواستِ وی، به طور ضمنی خاطرنشان می‌کند که سلیمان مقام ولایت دارد و چون پایبند هوی نیست اشتغال به سلطنت او را از حق

متصرف نمی‌کند. پس وقتی درخواست ملکی می‌کند که بعد از وی هیچ کس شایستهٔ آن نباشد این درخواست ناشی از بُخل نیست*، حاکی از ین نکته است که چون خطرهای روحانی سلطنت و تعلقات عالم حسی را می‌داند از حق درمی‌خواهد تا به هرکس مُلکی نظیر ملک وی را عطا می‌کند کمال حالی را هم که به وی بخشیده است عطا نماید. پ

پیداست که آنچه آفت روحانی ملک و سلطنت است البته آن را که مثل فرعون بازیچهٔ نفس وهوی است به ضلال و خطا می‌اندازد، اما وقتی سلیمان همتی بر ملک فرمان می‌راند پادشاهی صبغهٔ خلافت الٰهی دارد و تصویر حرص و بخل و دنیاجویی و هوی‌پرستی نیست. نه‌فقط بعضی پادشاهان قصه‌ها، مثل آن پادشاه که درداستان کنیزک و زرگر* مطرح است، وآن خلیفه که در حکایت اعرابی ومشک* آب تصویرمی‌شود،بلکه تعدادی از پادشاهان مذکور در تاریخ هم، مثل ذوالقرنین که کوه با او از عظمت حق سخن می‌گوید*، وحتی سلطان محمود* که عشق ایاز او را نزد صوفیه با عوالم اهل عرفان مربوط می‌دارد، نیز به این الگوی الٰهی* که مربوط به سلطنت سلیمان و پدرش داودست تعلق دارند. هرچند این پادشاهان هم گه‌گاه خطا می‌کنند و راه غلط می‌پیمایند، اما توجه به حق و توبه و انابت آنها را از استمرار در خطا که مایهٔ هلاک و ضلال روحانی است باز می‌دارد، وحال آنها ازین حیث به حال آدم که خلافت الٰهی میراث اوست می‌ماند. ت

درهرحال تصویری که ازملک سلیمان درمثنوی هست تصویرملکی است که درعین حال روحانی ومعنوی هم هست. اگرملک بلقیس باتمام نعمتها که در سرزمین سبا هست در چشم سلیمان نمی‌اید از آنروست که قلمرو وی با فسحت عالم ماوراء حس به هم درپیوسته است* و تعلق به عالمی دارد که در آن بیرون از آب و گل بس ملکها هست*. در مقابل این ملک بی‌انتها آنچه پادشاهان دیگر بدان دل خوش می‌دارند به بازیچهٔ کودکان می‌ماند*، و ایشان چون از شراب بندگی بویی نبرده‌اند بدان دل می‌بندند*، وخداوند هم برای استمرار ثبات و قوام عالم* دلهای آنها را به همین ملک محدود عاریه خرسند می‌دارد. درست است که خلق از بیم و امید درگاه آنها را محراب تعظیم خویش می‌سازند، اما وجود آنها به تعبیر مولانا جز سرگین دانک پلید و ناچیزی نیست*، و اگر خداوند سرکشان جهان را مقهور ایشان می‌سازد و به تعظیم آنها وادار می‌کند برای آنست که پستی و حقارت خود آنها را معلوم دارد و ناچیزی ملک و قدرت شاهان آنها را نشان دهد. ث

البته الگویی که این پادشاهان دارند نمونهٔ قدرت و سلطنت فرعونی است،

از ین رو با آنکه خود در حقیقت اسیر جهان هستند خویشتن را امیر جهان می پندارند و نمی‌دانند که مالک ملک نیستند، مملوک ملک محسوبند*، و به جای آنکه بر ملک و مال فرمان برانند ملک و مال بر آنها فرمان می‌راند. از ین رو حاصل تعلقی که به قدرت و ملک دارند جز شر و گناه نیست، حتی وقتی خیری هم طلب می کنند جز شر بهره‌یی از آن به‌بار نمی‌آید. چنانکه آن شهر یار وقتی به مسجد می‌رود* چوبداران و نقیبانش خلق را دایم از سر راه وی دور می‌دارند و بسا که سرها می شکنند و جامه ها می درند، و به قول آن شور یده حال مجنون‌نما که در چنین حالی به شهر یار ملک عتاب سخت کرد، وقتی خیر اینها که مسجد رفتنشان است بدینگونه باشد پیداست که شرّ و وزرشان چه خواهد بود! مدح چنین سلطان شقی که هرچه می کند به حکم نفس اماره و مبنی بر تعدی و ظلم است البته عرش الهی را می لرزاند* و جز مایهٔ ناخشنودی خداوند نخواهد بود. و البته سلطان متقی هم وقتی اینگونه مدح و ستایش تملق‌آمیز گزاف را بشنود از راه به‌در می رود و در حق خود به بدگمانی می افتد، و ظالم شقی وقتی چنین مدح ها می‌شنود در ظلم و شقاوت خویش راسختر می گردد و پیداست که اینگونه مدحها مایهٔ خشم حق خواهد شد. و از ینجاست که گفته اند اِنَّ اللّهَ لَیَغضِبُ اِذا مُدِحَ الفاسِق[۳]. ج

اینگونه پادشاهان که بندهٔ نفس وشهوت خویشند پادشاهیشان امری عرضی است، به عُدّت و سپاه آنها بستگی دارد و البته باقی و پایدار نیست*، کار آنها هم عصیانه و سرکشی است و مثل همان بهیمهٔضعیف که در هنگام جنگ و ضرورت از مرد فقیر به سخره می گیرند و با جور وحیف می ستانند، خود جز حیوانی سرکش وحرون نیستند*. از ین رو جز ظلم و شقاوت که ناشی از غفلت و دنیاطلبی است از وجودشان چیزی عاید نمی‌شود، و احیاناً اگر خیری هم از کار آنها به خلق می‌رسد آن را از روی قصد نکرده‌اند. فی المثل وقتی می جنگند قصدشان جز حفظ یا بسط ملک خویش نیست، اما کار آنها سبب می‌شود تا خلق از تعرض خصم که اموال و نفوس آنها را تهدید می کند ایمن گردند، و گو یی خداوند حرص آنها را وسیلهٔ ایجاد امن می‌سازد. حال آنها در ین مورد به حال آن خر می ماند که در مزرعه یا کارگاه با محنت و سختی اما بی‌سستی و فتور کار می کند. البته وقتی این حیوان با نظم و سرعت می دود و رفت و آمد می کند برای آنست که از آسیب آهن و نیش سیخی که بر پشت او فشار می‌آورد درامان بماند، اما همین پویهٔ منظم و سریع او موجب می‌شود تا آب از چاه مزرعه برآید، یا در کارگاه روغن از کنجد بتراود، و به هرحال آنچه از کار و زحمت او حاصل می آید خود او از آن خبر ندارد و آن را به قصد اینگونه

فواید انجام نداده است. به هرحال اینان چون مظهر نفس و بندهٔ هوی و شیطانند بر هیچ کس ابقا نمی‌کنند، حتی وقتی لازم بدانند از حسد خویشان خود را هم می‌کشند*. از بدرگی و خبث طینت که دارند به آنچه لازمهٔ عبودیت حق و متابعت از شریعت الهی است تن درنمی‌دهند*، و هرچند خود را پادشاه می‌دانند، از حرص که دارند از هیچ حرام و ناروایی روی نمی‌گردانند. در جمع مال که موجب مزید تعلق و پایبندی به دنیاست چنان بخل و حرص می‌ورزند که اگر آنها را گدا* بخوانند بر گزاف نیست. و پیداست که اینگونه اوصاف و احوال آنها را وارث فرعون می‌کند، و اگر ملکی هست که ملک فرعون الگو و سرمشق آن محسوب است همین سلطنت آنهاست. چ

از آنچه مولانا در باب فرعون* و مجاوبات او با موسی* به بیان می‌آورد برمی‌آید که جور و طغیان اهل کفر و هرچه نشان بی‌اعتنایی انسان به امر و نهی الهی است از دنیا جویی و نفس‌پروری نتیجه می‌شود، و البته آنجا که سلطنت فرعون الگوی فرمانروایی باشد وجود سلطان و سلطانیان جز تجسم همین نفس و نفس‌پروری نخواهد بود. درست است که مولانا فرعون را هم مثل موسی خادم* و مطیع «معنی» که عبارت از «حق» است (§ ۲۶۳ب) می‌داند و او را نیز مانند موسی در پیشگاه حق پنهانی به تضرع و مناجات مشتغل نشان می‌دهد*، اما غلبهٔ نفس سرکش و رعایت نام و ناموس خلق را حجاب وی می‌یابد، و برخلاف ابن عربی که شقاوت ابدی فرعون و قول به کفر او را آنگونه که عام خلق بدان معتقدند امری که مبتنی بر نصّ قابل استناد باشد نمی‌بیند، گوینده مثنوی فرعون را در همه حال مقهور نفس و به همین سبب مستحق حرمان وشقاوت وی نشان می‌دهد. ح

بدینگونه تصویر حال فرعون، و غفلت و غرور آن عده از پادشاهان که سلطنت او را الگوی فرمانروایی خویش می‌سازند، نشان می‌دهد که آنچه انسان را از حق غافل می‌سازد وی را از التزام شریعت و اشتغال به لوازم عبودیت هم باز می‌دارد. پیداست که اینگونه زندگی انسان را از توجه به عالم غیب و اعتماد بر نفوذ قدرت و مشیت حق غافل می‌دارد و وی را در مرتبهٔ نفس حیوانی تنزل می‌دهد. درست است که غفلت نیزستون عالم* و مایهٔ قوام آنست، اما عالم هم بی‌آنکه رشحه‌یی از دنیای هشیاری که عالم غیب است بدان برسد* طراوت و حیات روحانی خود را از دست می‌دهد و به گلخن واقعی تبدیل می‌شود. از ین رو برای خروج از این گلخن تاریک ترک هوی و مجاهده با نفس اماره ضرورت دارد، و هرچند ترک هوی سختی و تلخی بسیار داردباری از بُعد حق آسانترست*، و عاقل ترک هوی را از

تسلیم به غفلت که طالبان را از توجه به خداوند بازمی دارد آسانتر خواهد یافت. اما آنکس که خویشتن را تسلیم جاذبهٔ غفلت می کند و در مرتبهٔ حیات حیوانی باقی می ماند حال صاحب گنج بینوایی را دارد که از بی برگی و بدطالعی به پاره دوزی می افتد و با آنکه در زیر دکان جسم گنج مخفی دارد خویشتن را به همان حرفهٔ خسیس مشغول و خرسند می سازد و هیچ درصدد ویران کردن دکان و جستجوی گنج برنمی آید،* و پیداست که تا هدایت الهی و ارشاد غیبی نباشد کُحلِ عنایت چشم وی را باز نمی کند و به ماوراء عالم حس که در آنسوی حیات حیوانی است رهنمونیش نمی نماید. خ

۳۴۴

معهذا رهایی از ین فقر روحانی، که انسان را با وجود گنجی که در زیر پا دارد به پاره‌دوزی می اندازد،* هرچند با حفظ تعلقات حاصل نمی آید، اما ترک جمیع تعلقات هم چون قوام و دوام حیات نوع و فرد انسان را تهدید می کند خود مانع نیل به کمال وی می شود، و هرچند اهل فقر، که خود را با آنچه مانع از سیر در مراتب و اطوار ماوراء حیات حیوانی است گرانبار نکرده اند، بیش از توانگران غافل در نیل به کمال روحانی امید توفیق دارند، باز با تمسک به رهبانیت و ترک تمام تعلقات هم نمی توان به آنچه غایت سلوک روحانی است نایل آمد. و با اینهمه لزوم اجتناب از رهبانیت* و ضرورت اعتنا به امر معیشت هم تسلیم تام به خواهشهای نفسانی را تجویز نمی کند، و آنکس که نفس را در قید مجاهده و ریاضت مقیّد می دارد درنده‌خویی آن را مهار می کند، و نفس اماره که حکم سگ درنده را دارد وقتی در زنجیر ریاضت مقید گردد کلب معلّم (§ ۱۰۶ ر) می شود و حاصل صید آن هم که تعلق به طیبات ارزاق دارد البته ناروا نخواهد بود. الف

بدینگونه هرچند نفس را که متابعت آن موجب انهماک در غفلت و نسیان می شود باید در زنجیر مجاهده و ریاضت نگهداشت، مخالفت با آن را هم نباید تا حد

۱/۳۴۳ــ احادیث مثنوی /۲۸ ۲ــ کیمیای سعادت ۲۹۹/۲ ۳ــ احیاء العلوم ۵۸/۲

۳۴۳/ * الف: ۱/ ۲۱ــ ۲۸۲۰، ۳/۵ــ ۷۲ پ: ۲۶۰۴/۱-، ۲۶۰۶/۱- ت: ۳۶/۱-، ۲۲۴۴/۱-، ۳۷۱۱/۴-، ۱۳۸۳/۶-، ۳۸۸/۴- ث: ۵۷۵/۴، ۶۶۰/۴، ۶۷۶/۴، ۶۶۷/۴، ۶۶۹/۴، ۳۰۰۰/۳ ج: ۵۱/۴ــ ۶۵۰، ۲۴۶۵/۶-، ۲۴۰/۱ چ: ۳۲۰۸/۲، ۲۵۴۱/۵، ۱۲۰۲/۵، ۶۶۷/۴، ۳۱۳۵/۴ ح: ۱۰۶۷/۳-، ۲۳۰۸/۴-، ۲۴۴۷/۱، ۲۴۴۸/۱ خ: ۲۰۶۶/۱، ۲۰۶۹/۱، ۱۷۶۸/۶-، ۲۵۳۵/۴-

رهبانیت که در عین حال طی کردن مراحل امتحان و ابتلا را هم برای سالک ناممکن می‌سازد کشانید. در ین باره باید از هرگونه افراط و تفریط برحذر بود. و در تقریر این معنی، مولانا به اصل یا حدیث **خیرُالامورِ أوساطُها** تمسک می کند* و این نکته را نمودگاری نشان می دهد که می تواند سالک طالب را در کشمکش بین دو جاذبه در حال تعادل و اعتدال نگهدارد. درست است که مفهوم «اوسط» به‌سبب تفاوت احوال وظروف نزد اشخاص تفاوت دارد وامر نسبی است*، لیکن در اصل قول که رعایت اوساط امور را الزام می کند جای اشکال نیست. و اینکه خروج از حدّ اعتدال را در اخلاط بدن هم موجب عروض بیماریها نشان می‌دهد* حاکی از آنست که حفظ این تعادل را مولانا به منزلهٔ قاعده‌یی تلقی می کند که جنبهٔ حیاتی دارد، و شک نیست که تأثیر تعلیم حکماء هم که در اخلاق فضیلت را درحدّ وسط می‌دانند در تبیین و توجیه این اصل در نزد صوفیه باید قابل ملاحظه باشد. ب

البته التزام اوساط و اجتناب از تفریط و افراط مؤمن عاقل را به رعایت احتیاط در سلوک هم الزام می کند وحتی سوءظن عاقلانه را در نزد وی در موردی که خطر اشتباه و التباس درمیان باشد بر حسن ظن جاهلانه مرجّح می‌سازد*، چنانکه در مسألهٔ جهد وتوکل هم که افراط و تفریط در آن موجب اشتباه‌های بسیار شده است* حدّ وسط را که جستجوی اسباب با اعتماد بر مشیت ربانی است برآنچه متضمن رفض کلّ اسباب یا حصر اعتماد بر وسایط باشد ترجیح می دهد، و از آنچه در ین باب در قصهٔ شیر و نخجیران* یا داستان خر و روباه* به بیان می‌آورد این طرز تلقی پیداست. ۷

۳۴۵ به هرحال نیل به کمال که از التزام تصفیهٔ باطن وسعی در مجاهدهٔ نفس حاصل می‌شود به اعتقاد مولانا امریست که طریق وصول بدان، سیر در جاده‌یی است که صوفیه طریقت می‌خوانند. والبته این جاده را باید در پرتو شمع شریعت پیمود، و آنکس که در ین راه از نور شریعت هدایت نیابد بسا که از آفات راه در امان نماند، و اینگونه آفات وی را از نیل به حقیقت که غایت سلوک اوست البته بازمی‌دارد. و برای اجتناب از همین آفتهاست که مولانا آنچه را طریقت می‌خوانند و انسان در عالم جز با التزام آن به نجات نمی‌رسد از شریعت جدا

۳۴۴/ * الف: ۲۵۵۰/۴-، ۴۷۹/۶، ۴۸۵۹/۶ ب: ۳۵۱۲/۲، ۳۵۳۱/۲-، ۳۵۱۳/۲
پ: ۲۶۷/۳، ۲۴۰۱/۵-و۹۴۰/۱-، ۹۰۹/۱-، ۲۳۸۲/۵-

نمی داند، و هرچند مقصد سالک راو طریقت را وصول به حقیقت می داند، نیل بدان
را بدون هدایت نور شریعت ناممکن می یابد. الف

درست است که مولانا در تفاوت بین شریعت و حقیقت در دیباچهٔ دفتر
پنجم این نکته را هم خاطرنشان می سازد که «شریعت همچون طب آموختن است،
طریقت پرهیز کردن به موجب طب و داروها خوردن، وحقیقت صحت یافتن ابدی و
از آن هر دو فارغ شدن» است، اما از همین تمثیل پیداست که صحت یافتن ابدی
را موقوف به دارو خوردن بر موجب طب و به آموختن آن می داند، و مادام که سالک
به حیات طبیعی زنده است حکم شریعت و طریقت را از وی منقطع نمی داند و مثل
آنچه اکثر متشرعهٔ صوفیه گفته اند [۲۳]، وصول به حقیقت را بدون سلوک بر جادهٔ
شریعت و طریقت امر محال می شمرد. ب

بدینگونه، چون تحقق به حقیقت انسانی از این عالم صغیر که انسان است
طلب می کند تا در ارتباط با عالم کبیر خود را از طریق تصفیهٔ باطن به مرتبهٔ عالم
اکبر ترقی دهد، غایت سلوک وی باید در همه حال نیل به این مقصد باشد. و التزام
شریعت و طریقت مادام که به این غایت منجر نشود تعادلی را که روح و عقل برای
نیل به کمال ممکن خویش لازم دارد به حاصل نخواهد کرد، اما آنچه را عارف سالک،
حقیقت می پندارد نیز مادام که از التزام شریعت و طریقت حاصل نگشته باشد
غیرقابل اعتماد و باطل خواهدیافت. پ

۱۳. با شمع شریعت

۳۴۶ اینکه در مثنوی، برخلاف آنچه غالباً از ظاهر بعضی مقالات صوفیه استنباط کرده‌اند، طریقت از شریعت جدایی ندارد و این هر دو در جستجوی حقیقت یکدیگر را کامل و هماهنگ می‌سازند نه فقط از آن روست که در وجود مولانا سالک عارف با زاهد متشرع به هم آمیخته است و وی انصراف به عوالم مربوط به احوال و مقامات متصوفه را مانع از اشتغال به دقایق عبادات و معاملات متشرعه نمی‌یابد، بیشتر از آن روست که عرفان عملی وی مبنی بر طریقهٔ اولیاست، و وی اولیاء را وارث واقعی انبیاء تلقی می کند و جوهر روحانی این هر دو را از یکدیگر جدا نمی داند، بلکه هر دو را مقتبس از نور محمدی می‌شمرد و وحدت آنها را به اتحاد با وی مربوط می بیند، و به همین سبب سیرت و شیمهٔ اولیاء را که طریقت تعبیر آنست با سنت و سیرت انبیاء که شریعت تقریر آن محسوبست مغایر نمی یابد. الف

وقتی هم در تبیین ارتباط این دو، خاطرنشان می کند که شریعت همچون شمع است و طریقت حکم رفتن راه را دارد[1]، در واقع نشان می دهد که طریقت و شریعت هیچ یک غایت سالک نیست، غایت حقیقت است که مقصد و مقصود پویندهٔ راه جز نیل بدان نیست، اما جادهٔ طریقت از وحشت و خطرها خالی نیست، و آنچه این آفت‌ها و تهدیدها را می‌زداید واز سر راه سالک دور می کند نور شریعت است، و بدینگونه شریعت با طریقت ملازم است، و مادام که سالک طریق به مقصد نرسیده باشد از هیچ یک از این‌ها بی‌نیاز نیست. ب

درست است که به هرحال مراد و مدلولی که مقصد ومقصود سالک است حقیقت است و بعد از نیل به مدلول حاجت به دلیل نیست، چنانکه قبل از آن هم ترک دلیل نارواست[2]، لیکن چون نیل به حقیقت جز با تمسک به شریعت و سیر در

جادهٔ طریقت ممکن نیست بی‌نیازی از شریعت هم مادام که سالک در عالم تعلقات حسی است و در مرحلهٔ صورت سیر می کند حاصل نمی‌شود، پس اشارت لَوْ ظَهَرَتِ الحَقائِقُ بَطَلَتِ الشَّرائِعُ[۳] به مرتبهٔ اهل حس راجع نیست و اهمیت شریعت را در سلوک طریقت و نیل به حقیقت نفی نمی کند[۱]. چرا که شریعت و طریقت فقط وقتی از سالک منقطع می‌شود که آدمی از ین حیات دنیا بمیرد[۴]. و چون شریعت‌درحکم علم است و بدون آن، طریقت که‌طی‌کردنش‌عمل‌محسوب‌ست‌تحقق پیدا نمی کند پیداست که بدون التزام آن هر دو نیل به حقیقت ممکن نیست، اما دارو و کیمیا هم که استعمال آنها در وجود آدمی و در جوهر مس حکم شریعت و طریقت را دارد مادام که تحقق صحت و تبدیل عنصر در آدمی و مس از آنها حاصل نیاید البته بدانچه از وجود آنها مقصودست نرسیده‌اند. پ

در شریعت و طریقت البته کسانی که متوقف می‌شوند مترسمانند، آنها که اهل حقیقت هستند تنها به ظاهر عبادات و معاملات که تعلیم شریعت است و یا به صورت ریاضات که سلوک بر طریقت مشایخ و رعایت لوازم فقر و توبه و عزلت و اربعین وحال و مقام است قانع نمی‌شوند، اینهمه را دلیل و وسیله می‌دانند تا به حقیقت رسند که به تعبیر مولانا[۵] عبارتست از «الوصول الی اللّه»، و غایت مطلوب شریعت و طریقت و مقصد سلوک زاهد و صوفی بلکه مؤمن و کافر نیز همین وصول است، و هرچه ماسوای این غایت عالی است درحقیقت باطل و زایل است، و اینکه صوفیه از ین غایت مطلوب، که خطاب ارجعی بشارت وصول بدان را برای نفس مطمئنهٔ سالک قابل حصول نشان می دهد، تعبیر به حق می کنند نیز از همین روست. ت

بدینگونه بازگشت به مبدء هستی که حکایت و شکایت نی در طیّ ابیات «نی‌نامه» اشتیاق بدان را از همان آغاز مثنوی سرمی‌دهد، غایت سیر روح عارف کامل را در قوس صعودی اطوار سیر خویش و در ضمن رجوع از مراتب و اوطانی که وی در طیّ سلوک در منازل قوس نزولی سیر از کمال آن مراتب جدا مانده است به‌بیان می‌آورد، و آنچه حقیقت مطلق و حقیقة الحقایق محسوب‌ست و غایت قصوای سلوک اوست امریست که جز با دلالت شریعت و طریقت نیل بدان و تحقق به مرتبه‌یی که وی را برای نیل بدان آماده ساخته باشد برای وی ممکن نیست. ث

به هرحال طی منازل طریقت، که بدون آن نیل به حقیقت ممکن نیست، هم به روشنی شمع شریعت محتاج است و هم به توفیق و عنایت الهی وابسته است، و تا انسان از جاذبهٔ عنایت هدایت نیابد از هواهای نفسانی که وی را از اقدام به سیر و سلوک مانع می‌آید نمی تواند رست. اما از حق هم که غایت مطلوب عارف سالک

است تنها به لفظ «هو» که در زبان صوفیه تعبیری از ذات اوست نمی‌توان قانع شد، چنانکه تنها از حرف گاف و لام هم نمی‌توان گل چید، باید از ورای لفظ «هو» که اهل شریعت و طریقت آن را مستند ذکر خویش کرده‌اند عبور نمود و به ذات حق که برای این اسماء مفهوم مسمّی را دارد رجوع کرد*. امااین غایت جز با التزام شریعت و طریقت و جز با اهتمام به لوازم آن هر دو حاصل نمی‌شود و تصور جدایی بین شریعت و حقیقت برای سالک واقعی که طالب حقیقت و مشتاق رجوع به حق است البته حاصل نمی‌آید. ج

۳۴۷ اینکه طریقت و شریعت در مثنوی از هم جدایی ندارند در عین حال از آن روست که تصفیهٔ باطن و نیل به کمال مرتبهٔ اطوار نفس ناطقه درنزدمولانا بدون مواظبت بر آداب و ظواهر احکام شرع حاصل نمی‌شود. چنانکه زهاد صحابه و تابعان هم، که طریقت و معرفت را نیز مثل سنت و شریعت از مشکات نبوت اخذ کرده‌اند، سیرت رسول را در همه حال «اُسوهٔ حَسَنه» می‌شناخته‌اند و چون قرآن و سنت را مبنای سیرت وی وملاک تهذیب و تصحیح حالات ومقامات خویش می‌دیده‌اند، آداب طریقت و اسرار معرفت را جز در محدودهٔ شریعت قابل تحقق نمی‌یافته‌اند، و مثنوی که حتی به زعم طاعنانش، قصهٔ پیغمبرست و پیروی— چون به قول این مدعیان شامل بحث و فحص اسرار بلند اصحاب عرفان نظری نیست و ناظر به عرفان عملی و سلوک تجربی است— طبیعی است که التزام شریعت را از عبارات کسانی که گویی می‌خواسته‌اند از حرف گاف ولام گل بچینند* درنیل به کمالی که از ترک علم بحثی وتصفیهٔ باطن برای «اهل صیقل» حاصل می‌شود و مولانا صحابهٔ رسول و امثال زید و حذیفه و بلال و هلال را نمونهٔ کامل آن مراتب می‌دیده است بیشتر مؤثر یافته باشد. الف

به علاوه احوال انبیاء سلف هم مثل آنچه در تقریر احوال و اقوال رسول از صوفیه منقولست در نزد آنها غالباً مستند رموز طریقت محسوبست. چنانکه فی المثل توبهٔ آدم، دعوت نوح، بت‌شکستن ابراهیم، به طور رفتن موسی وملاقاتش با خضر، محنت یعقوب و حبس یوسف، ابتلاء ایوب، تجربهٔ عُزَیر، خلافت داود و ملک سلیمان و نظایر آنها در احوال انبیا متضمن دقایقی از رموز احوال و مقامات سالکان طریق به شمارست. بیهوده نیست که لطایف احوال انبیا در مجموعهٔ فصوص الحکم

۳۴۶/ ۱ تا ۵— مثنوی، دفتر پنجم، دیباچه ۳۴۶/*ج ۱/۳۴۵۳–

←

ابن عربی لُبّ اسرار طریقت و حقیقت را درنظر صوفیه شامل می گردد، و اینکه فصوص از جانب رسول به گوینده القاءمی شودا تصال طریقت راباشریعت و قرآن که منبع آنست نشان می دهد. درمثنوی نیز آنچه از احوال واسرار انبیا از قرآن مأخوذست اگر در هر مورد جداگانه جمع آید فصوص الحکم دیگری عرضه می کند که مانند کتاب شیخ تمام لطایف طریقت را با اسرار شریعت به هم می آمیزد وارتباط حقیقت را با شریعت الزام می کند، و با آنکه به نوعی وحدت وجود شهودی هم المام دارد، آنچه را از مشرب قرآن و مشکات نبوت تلقی می نماید به آنجا منتهی نمی کند که در پایان سخن خدایی را که در اعتقاد خلق است محدود به حدود ادراک آنها بیابد، و در بارهٔ خدای مطلق با لحنی که موجب سوء تفاهم یا سوء تعبیر متشرعه می شود دعوی نماید که لایَسَعُه شیٔ لأنّه عَینُ الاشیاء وعَینُ نفسِه[1]، و بدینگونه ظاهر قول خویش را منجر به رفع اثنینیت بین خالق و مخلوق جلوه دهد. ب

در موردانبیا هم مولانا به ذکر کسانی که در قرآن کریم به وصف یا اشارت از آنها به این عنوان یاد شده است بسنده می کند. از این رو در باب خالدبن سنان که ابن عربی «فصّ حکمة صمدیه» را به وی اختصاص می دهد[2] در مثنوی ذکری نیست. این خالد همانست که گویند در بین اعراب عدن مبعوث شد و قصهٔ عنقا هم در روایات و اخبار به او مربوط است[۲]. اتباع ابن عربی با آنکه این حدیث را هم از قول رسول نقل می نمایند که اَنَا اَوْلَی النّاسِ بعیسی بن مریمَ فإنّه لَیسَ بَینی و بَینه نبیٌّ[3]، از این خالدبه عنوان پیغمبری که به سبب مخالفت قوم باوی نبوتش درعالم حس ظاهر نشد[4] یاد کرده اندوحتی گفته اند بعدازوی چون دخترش به نزدرسول آمد پیغمبردر خطاب وی فرمودمَرْحَبا بابْنَةِ نَبیٍ اَضاعَهُ قَوْمُه[5] و بدینگونه نبوت وی را نبوت برزخیه خوانده اند چرا که إخبار وی مربوط به احوال بعد موت بود که چون مخالفت قوم اجراء وصیت وی را درین باب ضایع گذاشت تحقق نبوت وی در آن مورد نیز حاصل نیامد. به هرحال از این خالد که شاید ذکر آن در فصوص شیخ تاحدی به سبب نشأت عربی او بوده باشد[۳] در مثنوی ذکری نیست. از لقمان هم با آنکه حکایات حکمت آمیزی از وی در مثنوی نقل است، و بعضی اهل خبر به استناد ذکر او در قرآن کریم و بعضی اخبار که حاکی از تخییر او در نبوت و حکمت است به نبوت وی تصریح کرده اند، اشارت به این جنبه از مراتب کمال او نیست و مولانا در طی حکایات مثنوی خود او را مستفیض از مشکات نبوت داود نشان می دهد. پ

→

۳۴۷/ ۱ و ۲ــ فصوص الحکم، طبع عفیفی/ ۲۲۶، ۲۱۳   ۳ و ٤ــفکوک، حاشیهٔ شرح منازل/ ۲۹۱   ۵ــمؤیدالدین جندی، شرح فصوص/ ٦٦٩   ۳٤۷/۲الف ۱/ ۳٤٥٦

۳۴۸ به هرحال در نزد مولانا نوری که جادهٔ طریقت را روشن می کند از مصباح شریعت می تابد و البته در مشکاة نبوت منطوی است، و بیهوده نیست که گویندهٔ مثنوی در تبیان طریقت و شریعت درجای جای کلام خویش به ذکر احوال و بیان اسرار انبیا می پردازد و با آنچه در ین باره از کتاب و سنت اخذ می کند ارتباط طریقت و شریعت را برای مخاطب مثنوی تقریر می نماید. البته تقریر این معانی واستشهاد دایم و مکرر به احوال واقوال رسول و انبیاء سلف که مبنای شریعت محسوبست ناچار اصل نبوت و مفهوم بعث رُسُل را نه فقط برای مخاطب مثنوی بلکه برای گویندهٔ آن نیز مطرح می کند، و پیداست که بدون تقریر این مسأله، ضرورت التزام بین طریقت با شریعت را نمی توان توجیه کرد. الف

اما استغراق مولانا در قرآن کریم و التزام این معنی که احوال و اسرار انبیا را بر وفق آنچه در کتاب خدا آمده است تقریر نماید در طرح و حل مسألهٔ نبوت هم وی را به استفاده از قرآن هدایت می کند. از ین روست که مبحث نبوت، عامه و خاصه، در مثنوی از دیدگاه قرآن تقریر و تبیین می شود، و هرچند به سبب سبق ذهن و آنچه از توغل در آراء و اقوال متکلمان و حکماء در خاطر مولانا نقش بسته است گه گاه نشانهایی از طرز تقریر حکماء و اهل کلام هم اینجا در بیان وی هست، طرح و حل مسألهٔ نبوت در مثنوی به طور کلی بر آنچه از قرآن و حدیث برمی آید مبتنی است و در ین باره به مواضعات متکلمان چندان توجه صریح ندارد. به علاوه چون نبوت خاصه را اصل وغایت نبوت عامه تلقی می کند و بعثت سایر انبیا را تمهید مقدمه یی برای بعثت رسول اکرم می داند، توجیه و تبیین نبوت خاصه را در تقریر مفهوم نبوت عامه هم ظاهراً کافی می یابد. لاجرم به نبوت خاصه اهمیت بیشترمی دهد و به هرحال در اکثر مواضعی که بحث نبوت مطرح می شود به نبوت خاصه المام دارد و آن را در تأیید نبوت عامه همچون پشتوانه یی تلقی می کند. ب

طرفه آنست که در طرح مسألهٔ نبوت مولانا گه گاه اقوال منکران و کسانی را که مثل براهمه اصل فایده و لزوم بعثت انبیا را محل تردید می یافته اند نیز نقل می کند. فی المثل آنچه را یک قطعهٔ ابوالعلاء معری در انکار ضرورت و فایدهٔ بعث انبیا تقریر می کند، مولانا از زبان اهل سبا و با همان لحن منکرانهٔ آنها به بیان می آورد*؛ و این معنی را هم که تمام رسولان نیز مثل قوم خویش از دیدگاه آنها بستهٔ خواب وخور بوده اند و با سایر خلق تفاوت نداشته اند* و فرستادهٔ هر پادشاه لابد باید با خود او تجانسی داشته باشد والبته پشهٔ حقیر نمی تواند همراز همای اوج سعادت باشد

و بین انسان و خدا شباهت و پیوندی نیست تا وی بتواند مظهر و نمایندهٔ او باشد* از لسان معترضان تکرار می کند؛ و باز از زبان انبیا به این دعویهای منکرانهٔ آنها جواب شافی می دهد که بعث انبیا از لطف ناشی است و برای هدایت و ارشاد قوم است و شما با این ستیهش ها و بهانه جویی ها می خواهید خود را از قیود و حدود احکام الهی برهانید و همچنان در بند نفس بمانید، ورنه شما خود سنگ را قبله می سازید و بدان نیایش را سزا می دانید و اینکه سنگ و خاک با آنکس که آفرینندهٔ آنهاست سنخیت و تجانس ندارد شما را از نیایش بت باز نمی دارد*، گوساله یی را به خدایی سجده می برید اما در این باب که انسانی را فرستاده و حامل پیام او بشمرید هزاران گونه تردید به خاطر راه می دهید*. این اشارت اخیر را مولانا از زبان موسی در خطاب گوساله پرست بر زبان می راند*. و در مجاوبات موسی با فرعون نیز مولانا از زبان موسی نشان می دهد که مرتبهٔ رسول در عالم مرتبهٔ عقل است که مایهٔ روشنی وموجب رهایی از ضلال خلق می شود* و بدینگونه بعثت انبیا را از قول موسی متضمن الزام آنها در نشان دادن طریق نجات خلق و همچون کوشش آن کسی می خواند که می خواهد ماهی در دام افتاده یی را از آن برهاند. پ

در تقریر این معنی که بعثت انبیا چنانکه متکلمان هم می گویند[۴] مبنی بر لطف الهی در حق اهل عالم است خاطرنشان می کند که فی المثل اهتمام رسول ما، در شکستن بتان کعبه موجب شد تا امتان عالم از ضلال بت پرستی نجات پیدا کردند و اگر کوشش وی نمی بود مردم هنوز بر وفق آیین اسلاف خویش به نیایش اصنام مشغول می بودند*، پس لطف حق که مقتضای رحمت عام اوست سبب شد تا بعثت رسول ما، هم عام خلق را از ضلال بت پرستی نجات بخشد و هم خاص قوم را به تربیت روحانی از نفس پرستی و بندگی نفس اماره برهاند*؛ معهذا کافران، که نمی دانستند سعی وی در فتح مکه جز به خاطر نجات گمراهان نیست*، در هر فتح وی از پیروزی حق بر باطل ناخرسند می شدند، و وقتی خندهٔ وی را بر اسیران می دیدند* نمی توانستند دریابند که آن خندهٔ وی از مستی ظفر نیست، ناشی از تعجب است و از اینکه وی می خواهد آنها را از مهلکه دوزخ برهاند و به باغ و سروستان بهشت بکشاند* و قوم به قول مولانا نفیر دارند که «ما را ازین مهلکه در آن گلشن مأمن چرا می بری!»[۱]. بدینگونه انکار کافران در مقابل دعوت انبیا ناشی ازین معنی است که نظر قاصردارند و لطف حق را که درین بعثت و در الزام و اکراه ناشی از آن منطویست نمی توانند درک کنند و با وجود معجزات رسولان، که حاکی از تأیید و عنایت حق در حق آنهاست، در مخالفت با فرستادگان او ابرام و اصرار

لجاج آمیز نشان می دهند. ت

در باب معجزه که منکران احیاناً آن را با سحر و جادو قیاس می کنند* و هر دو را بر مکر و مخرقه مبتنی می پندارند، مولانا این ردّ و جحد اهل انکار را ناشی از اعتماد بیش از حدّ آنها بر اسباب (§ ۳۱۹ الف ومابعد) نشان می دهد که چون در عالم اسباب مقید مانده‌اند کار انبیا را در آنچه به قطع اسباب تعلق دارد* نمی‌توانند ادراک و تصدیق نمایند. در تقریر این معنی هم که فی المثل سنگ دردست احمد بر وی سلام می کند و کوه از اشارت و قول یحیی پیروی می نماید*، خاطرنشان می کند که هرچند این جمادات درنظر عام خلق حیات ندارند، چون در عالم ماوراء اسباب از روح و حیات بهره‌ورند، عجب نیست که وقتی مشیت و ارادهٔ خداوند اقتضا کند حیات آنها برعام خلق نیز ظاهر گردد و جنبش و حرکت جمادات در عالم ظاهر هم مشهود شود* و ادراک و تمیز آنها* معلوم گردد؛ و از همین روست که صدیقان، چون جانشان از حکم طبایع بیرون است و عالم ماوراء اسباب را نفی و ردّ نمی‌نمایند، ثبوت امر غیر معتاد و نفی امر معتاد را که خرق عادت و معجز انبیاست[۲] از آنها ممکن می شمرند، و بی آنکه مانند امثال ابوجهل احتجاج و مکابره نمایند* دعوت انبیا را پذیره می‌شوند، و چون ذوق چاشنی ایمان در دل دارند مجرد دیدار رسول را معجزه می یابند*، و چون پیغامبر خویش را به چشم رهبر و معلم می نگرند قطع ارتباط با وی را موجب حرمان تلقی می کنند*، و برخلاف جاهلان و غافلان که مستغرق لذات اینجهانند*، در حق کسانی که برای آنها از خدا و از جهان دیگر پیغام می آورند به کینه‌جویی و دشمنی* برنمی‌خیزند. ث

در آنچه به نبوت خاصه تعلق دارد، مولانا مکرّر به این معنی که وجود پیغمبر ما جامع مرتبهٔ تمام انبیا و غایت بعثت جمیع آنهاست اشارت دارد*، و سبق غایی وجود وی را بر سایر انبیا* متضمن خاتمیت او نیز نشان می دهد*. در واقع خاتمیت وی در نزد مولانا مبنی بر این معنی است که حقیقت محمدی جامع جمیع مراتب کمال است، از این رو سایر انبیاء شؤون مختلف نام وی محسوبند؛ و چون به فحوای حدیث کُنتُ اوّلَ النّبیّن فی الخلقِ و آخِرَهم فی البَعْثِ[۳] غایت بعث انبیا وجود وی بود، سلسلهٔ نبوت هم در وجود وی انتها پذیرفت، و در قیاس با سایر انبیا وجود وی حکم صد را درمقابل مراتب اعداد مادون پیدا کرد*. و اینکه صوفیه مفهوم انسان کامل را به‌طور مطلق به وی منصرف می دانند[۵] از همین باب است. ج

۳۴۸/ ۱— فیه ما فیه /۳—۲ ۲— کشف المراد /۲۱۸ ۳— احادیث مثنوی /۱۱۳—۱۱۱

۳۴۸/ * پ: ۲۹۵۱/۳-، ۲۷۱۱/۳، ۳/۴—۲۷۳۳، ۲۷۶۴/۳، ۲۰۴۹/۲، ۲۰۳۶/۲- ←

۳۴۹ آنچه عالم کبیر را در مقابل نبی که انسان کامل محسوبست و محمد(ص) نمونهٔ اکمل آنست خاضع می داردو وی را برای اتیان معجز و آنچه خوارق عادت خوانده می شود قادر می سازد البته نور نبوت است که روح وی را به آئینهٔ صیقلی مانند می سازد و حقایق ثابته را بر وی مشهود می دارد، اما نیل به این مرتبه، برخلاف آنچه در طریقت برای سالک در طی کردن اطوار کمال دست می دهد، تنها به وسیلهٔ تزکیه و مجاهده حاصل نمی آید و قوه یی قدسی است که خداوند بعضی از بندگان خویش را بدان مخصوص می دارد. درست است که بعضی از منکران نبوت، مثل محمدزکریا، همین تخصیص انبیاء را به وحی مایهٔ مزید ضلال در بین خلق تلقی می کرده اند و چنانکه ابوحاتم رازی در اعلام النبوه از قول وی نقل می کند، مدعی بوده اند که اگر همهٔ خلق از طریق الهام نفع و ضر خویش را می توانستند دریابند، بین آنها در پیروی از رسولان مختلف اختلاف روی نمی داد و حکمت و رحمت الهی هم جز این اقتضا نداشت. الف

معهذا اختصاص انبیا به وحی و الهام مبنی بر ضرورت ناشی از تفاوت در مراتب عقول و نفوس است، و البته اقتضای حکمت هم هست. در واقع مراتب استعداد نفوس در ادراک حقایق در عالم یکسان نیست، و این تفاوت مراتب لازمهٔ احوال عالم و حرکت استکمالی آن است، و قول زنادقه در تقبیح این تفاوت از عدم توجه آنها به ضرورت این استکمال ناشی است. و اینجاست که اندرز طلایی شیخ در اشارات، طالب بحث را متوجه می دارد که تکذیب آنچه حقیقت آن بر وی معلوم نیست کمتر از تصدیق آنچه حقیقتش معلوم نیست ابلهانه به نظر نمی رسد[1]. و تصور وحی، که صورتهایی از مراتب ضعیف آن به قول غزالی[2]، در رؤیای صادقه برای بعضی مردم حاصل می شود و صوفیه هم از صورتهای دیگر آن به نام «وارد» و «خاطر» و حتی به «وحی دل»* تعبیر می کنند، نزد عارف قابل انکار نیست[۶]، و نفی و ردّ آن در حکم انکار امریست که انسان حقیقت آن را نمی داند، و منکر جاهل به جای آنکه به قول ابن سینا آن را در بقعهٔ امکان بگذارد[۷]، مثل آنچه مولانا از مجاوبات اهل سبا نقل می کند، از روی قطع آن را رد می کند و به جهل و عناد در نفی آن اصرار می ورزد. ب

→ ۲۳۰۹/۴- ت: ۳۶۶/۲-، ۳۷۰/۲، ۳۹۴۸/۱-، ۴۵۲۵/۳-، ۸۰/۳ — ۴۵۷۸ ث:
۲۷۷/۱، ۲۵۱۷/۳- ۱۰۱۸/۳، ۳/ ۱۶ — ۱۰۱۳، ۲۸۲۹/۴-، ۲۱۵۴/۱-، ۳۵۹۸/۲،
۵۴۲/۴-، ۱۱۴۳/۵، ۱۱۴۸/۵ ج: ۹۷۴/۲، ۷۲۹/۱- ۷/۴۰ — ۵۲۶، ۶/۱ — ۱۱۰۵

به هرحال چون انسان ظلوم جهول و در پردهٔ حس متوقف است، به نهایت احوال و عاقبت امور واقف نیست؛ و چون عقل جزوی که در وی هست به جهت اتصال با نفس اماره و التزام به تعلقات حسی از انوار ماوراء حس محجوب است، به هدایت محتاجست، و از ین روست که لطف حق وی را از طریق وحی مُنْزَل و به وساطت دعوت انبیا هدایت می کند. و اینجاست که بدون شمع شریعت راه وی روشن نمی‌شود و حتی طریقت سلوک را که جستجوی حقیقت و سیر من الخلق الی الحق است باید در پرتو انوار همین شمع طی نماید. پ

البته هدایت، که موجب نیل مطلوب و یا عبارت از سلوک طریقی است که موجب نیل به مطلوب می‌شود، خود در پرتو نور شریعت حاصل شدنی است؛ اما تسلیم قلبی به حکم شریعت و استضائه از نور مشکات نبوت برای همه کس ممکن نمی‌شود، و اگر مشیت و ارادهٔ خداوند نباشد با مجرد شوق و استعداد بدان نمی‌توان رسید. در واقع آنچه «تیسیرامرمُعَسّر» نام دارد همین هدایت الهی است، و حاصل آن وقتی دستیاب می‌شود که تیسیر الهی حقیقت هر چیز را چنانکه هست به ما نشان دهد. و اینکه از پیغمبر هم نقل است که اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الاَشیاء کَمٰا هِیَ[۳] بر زبان راند ناظر به اهمیت نقش هدایت و تیسیر الهی* است، و شک نیست که درک فایده‌در صحبت انبیاهم بدون این تیسیر وتوفیق به هدایت منجر نمی شود. چنانکه جاهل مخذول صحبت موسی را درمی یابد اما از وی به جای درخواست نور هدایت وقوف بر زبان بهایم* را درمی خواهد و از آن نیز جز زیان حاصل نمی کند، و یا با عیسی رفیق راه می‌شود وآنچه به تمنا و اصرار از صحبت وی حاصل می کند* امریست که برای خود وی جز هلاک و بوار نتیجه یی ندارد. ت

اینکه در شناخت حقیقت و تمیز حق و باطل خلق عـام غـالباً دچار وهم و فریب می‌شوند نیز از آن روست که اشیاء را «کماهی» نمی بینند، روشنی صبح کاذب را به جای صبح صادق می گیرند، یا خود صبح صادق را نمی‌توانند باور نمایند. از ین رو دعوت انبیا را، که به قول مولانا در حکم خروس آسمانی هستند و صبح صادق و کـاذب را از هم باز می‌شناسند*، در گوش استماع نمی گیرند و به سبب بدگمانی و ناباوری، که فقط هدایت الهی انسان را از آن می رهاند، قول انبیا را تکذیب می کنند و از نور شریعت که مایهٔ نیل به هدایت است محروم می‌مانند*. اما وحی الهی که مستند مرتبهٔ خلافت انسان کامل نیز هست در نزد رسولان حق پرتوی از مشکات نبوت آنها محسوب است که از دور آدم تا خاتم مایهٔ هدایت خلق می‌شود ودر عهد خاتم، یاران وی را، که از نور نبوت وی مجال استضائهٔ کامل

یافته‌اند، نجوم هدایت می‌سازد. و گویی اولیاء امت محمدی، که نَحْنُ الآخِرُونَ السّابِقُونَ نقد حال آنهاست، از طریق این یاران میراث عَلَّمَ الأسماء آدمَ را به صورت وحی دل تلقی کرده‌اند و بدینگونه، مبنای طریقت، که از طریق یاران رسول به مشایخ و اولیاء امت محمدی می‌رسد، هم مع‌الواسطهٔ آنها به آدم بوالبشر، که مرتبهٔ عَلَّمَ الآسما بگ* مایهٔ تخصیص و امتیاز او از سایر کاینات و حتی از جمع روحانیان است، منتهی می گردد. ث

۳۵۰

پس شریعت هم مثل طریقت از وجود آدم که خلیفهٔ الهی در ارض محسوبست آغاز می‌شود و توبهٔ آدم، که توجه به زلت خویش او را در دنبال احساس گناه به تدارک آن واداشت، نه فقط اولین منزل عمدهٔ سلوک طریقت به شمارست بلکه مجرّد تمسک به شریعت هم بدون آن ذوق اخلاص ندارد. باری بر خلاف ابلیس، که غفلت و غرورش وی را در مورد خویش متمسک به جبر کرد*، توبهٔ آدم، که ناچاردر دنبالهٔ یقظه[۸] حاصل شد، وی را متوجه به این معنی کرد که ارتکاب آن زلتْ نفس وی را از نیل به مراتب کمال محروم داشته است؛ و بدینگونه وی با توجه به ظلمی که در حق نفس خویش کرده بود به اعتذار و توبه پرداخت* و برخلاف ابلیس، با تمسک به جبر منکرانه، گناه خود را منسوب به مشیت حق و سابق علم وی نشمرد؛ و چون در «عمل صالح» که لازمهٔ توبهٔ واقعی بود اهتمام کرد «سیئات» وی در نزد حق تبدیل به «حسنات» گشت[۹]. و اینکه رحمت و عنایت حق، با آنکه گناه وی در نزد حق حکم مویی را که در چشم می‌روید داشت*، سرانجام او را در یافت و باز برمسند خلافت خویش نشاند،نشان می دهد که در اولین منزل طریقت و در مرتبه‌یی که سالک در پرنور شریعت جادهٔ طریقت را در زیر قدم می‌گیرد و سلوک الی الله را می‌آغازد، توبه و انابت را همچون میراث آدم لازمهٔ آدمیت خویش می یابد. و گویی اعتراف به زلت واعتذارازخطا و بزگی انسان آدم‌زاده باشد، و از همین روست که گویندهٔ مثنوی به آنها که از عذر و توبه سر می‌تابند به خاطر آدم زادگی هم که باشد* گرایش بدان را الزام می کند. الف

۳۴۹/ ۱ــ الاشارات ۴۱۸/۳ ۲ــ المنقذ من الضلال /۳۳ ۳ــ احادیث مثنوی /۴۵

۳۴۹/ * ب: ۴/ ۱۸۵۳ ت: ۴۶۷/۲، ۳۲۶۶/۳~، ۱۴۱/۲~ ث: ۱۹۷۳/۵~، ۱۹۸۲/۵، ۱۲۳۴/۱۰

البته نزول به عالم سفلی خاک با وجود اعتذار و توبه‌یی که آدم کرد موجب حرمان وی از سیر در اطوار کمال نشد، چرا که خلافت وی متضمن نیابت حق در ارض بود. و به همین سبب هم بود که خداوند او را از خاک ارض خلقت کرد* و ملایک هم، که قبل از آدم یکچند بر موجب بعضی روایات[۱] در روی زمین زیسته بودند، ظاهراً به سبب بوی انسی که از آنچه می‌بایست اجزاء وجود آدم گردد یافته بودند*، با زمین احساس تعلقی می کردند*. به هرحال برخلاف ابلیس، که در وجود آدم از همان آغاز دشمنی محسود دید و رشگ و غرورش از سبب قیاس ناروایی که بین خویش با وی کرد او را تاحد طغیان و سقوط ابدی کشانید، ملایک که از تعلیم آدم تلقی اسماء کرده بودند و آنچه را قبل از آن برای آنها حاصل نبود* از طریق وی دریافته بودند، در وی به چشم معلّم خویش نگریستند و برخلاف ابلیس و قیاسک های جبریانهٔ او، در سجده کردن به قالب خاکی آدم هم که اشارت الهی آن را بر آنها الزام نمود اظهار تردید نکردند. اما علم آدم، که ملایک هم مثل اخلاف خود وی از آن تلقی نور و معرفت کردند*، ناشی از القاء وحی بود که منشأ شریعت شد؛ و در طریقت هم آنچه نزد صوفیه علم تحقیقی و الهامی* خوانده شد و به «وحی دل» و «خاطر ربانی» تعبیر گشت صورتی از همین وحی بود و این معنی، هم طریقت و هم شریعت را به آدم و خلافت الهی او مربوط و منسوب می داشت. ب

معهذا تقید به لوازم حسی و اقامت در عالم خاک، هرچند لازمهٔ خلافت الهی آدم محسوب می‌شد، برای نفس قدسی وی نوعی هبوط و سقوط محسوب می‌شد*. و به سبب همین نزول به عالم سفلی، نفس قدسی انسان محکوم به تعلق با نفس حیوانی شد. اما همین معنی، در عین آنکه جان وی را در ین عالم به احساس غربت وامی داشت، ترقی وی را در مراتب و اطوار کمال، در صعود از منزلگاه نفس بهیمی تا مرتبهٔ نفس مطمئنه، برای وی ممکن می ساخت؛ و هر چند زلّت او بهانه‌یی برای هبوط وی به عالم حسی گشت، باز عالم حسی مانعی برای عروج انسان به ماوراء حس نشد و انبیا و اولیا، که شریعت و طریقت همچون میراث آدم به آنها انتقال یافت، مقام خلافت الهی را در ارض تحقق و استمرار بخشیدند. پ

۱/۳۵۰ــ تاریخ بلعمی /۷۰ــ۶۶

/۳۵۰ * الف: ۱۴۸۸/۱، ۱۴۸۹/۱، ۱۸/۲، ۱۶۳۶/۱ ب: ۱۵۵۶/۵ــ، ۲۶۶۳/۱، ۲۶۵۹/۱، ۲۶۵۱/۱، ۱۹۴۳/۱، ۳۲۶۶/۲ - پ: ۵۳۸/۱ -

۳۵۱ درست است که چون ذات حق در عیان نمی‌آید انبیا در عالم حسی نایب وی محسوبند*؛ اما خلق عام، که در قید تعلقات حسی محبوسند، سر تفوق آنها را، که ناشی از وحدت اوصاف بین نایب بامنوب عنه و در واقع مبنی بر مرتبهٔ خلافت الهی آنهاست، درک نمی نمایندو اینان را، که به تعبیر صوفیه انسان عین[۱۰] آفرینش محسوبند*، مثل مردمک چشم حقیر می پندارند. الف

این کوچک شماری انبیا در نزد منکران که در واقع از بخل و کسل ناشی است نمی گذارد که آنها به سروری انبیا گردن نهند*،از ین رواز قبول هدایت آنها ابا می کنند و به ضلال و هلاک می افتند. حال آنها در ین مورد به ستوران سرکش می ماند که احیاناً برای رهایی از بار و کار ستور بانان به صحرامی گریزندونمی دانند که گرگ صحرا بیش از محنت بار رایض و ستوربان به آنها لطمه می زند. به هرحال منکر چون با پرو بال هوی می پرد و جز هوی اندیشه‌یی ندارد حال و قال نبی را قابل ادراک نمی یابد. موسی در مجاوباتی که با فرعون دارد خاطرنشان می کند که حس آلوده به ماده منکر را از ادراک آنچه ماوراء حس است بازمی دارد، و حال وی به آن گاو می ماند که از یکسر بغداد تا سر دیگرش می رود واز تمام خوشی ها و لذتها که در آن هست جز پوست خربزه که چشم او دنبال آن است چیزی نمی بیند*. از ین روست که منکران چون فقط به عالم حسی تعلق خاطر دارند به ماوراء آن هرگزراه نمی یابند. ب

به علاوه چون اینها به عالم سفلی و تعلقات آن خو کرده‌اند، بوی وحی آنها را مثل آن دباغ که در بازار عطاران بیهوش گشت* گیج و گم می کند. از ین رو گرایش و علاقه‌یی به انبیا ندارند، سنت‌های ناخوش* ومألوفات مرده ریگ خود را دنبال می کنند. به این معنی هم که انبیا نباید از جنس بشر باشند و باید با آنکس که فرستندهٔ آنهاست نوعی سنخیّت و تجانس داشته باشند (§ ۳۴۸پ)غالباًبدان‌سبب تمسک می کنند تا بدینوسیله خود را از پیروی آنها مستغنی نشان دهند؛ اما انکار منکران فقط خود آنها را از نیل به هدایت محروم می‌دارد، از ین رو زیانش به خود آنها می رسد*، به انبیا لطمه‌یی نمی زند سهل است آنها را در وصول به کمال هم کمک می کند؛ و انبیا هم چون می‌دانند نفع و خیر واقعی خلق در قبول دعوت آنهاست از ادامهٔ دعوت باز نمی ایستند*، قصدشان هم البته سروری و دنیاجویی نیست. از ین روست که درمقابل آزار و جفا صبر و ثبات می ورزند و آن را بدانجهت که قضای حق و وسیلهٔ امتحان آنهاست با خرسندی پذیره می شوند و وسیلهٔ نیل به

مراتب کمال هم می‌یابند*. پ

معهذا بر خلاف منکران، کسانی که شعله‌یی از فروغ گوهر پیغمبری در وجود آنها هست همان شعله آنها را به سوی انبیا جذب می‌کند*. اینها چون تنها به جان حیوانی زنده نیستند با انبیا که صاحب نفوس الهی هستند تجانس دارند*، به همین سبب بوی جنسیت آنها را به سوی انبیا هدایت می‌کند* و بر رغم کسانی که همین جنسیت انبیا با سایر ناس را دستاویز انکار رسالت آنها می‌سازند، همین امر را وسیلهٔ تحقق جذب جنسیت* و نیل به نجات می‌شمرند. پیداست که در این مرحله از ایمان، شرایع انبیا مایهٔ نزاع و اختلاف نیست، انبیا مکمل یکدیگرند و همگی خلق را به یک معنی دعوت می‌کنند. برخلاف آنچه تعصب خام عام گه‌گاه پیروان عیسی و موسی را به جنگ و نزاع وامی‌دارد، نزد اهل معنی عیسی و موسی باهم متحدند و جان یکدیگر محسوبند*. از آنجا که همهٔ آنها هم مظهر صفات حق به‌شمارند با یکدیگر تفاوت ندارند، اگر هم تفاوتی بین آنها هست از آن روست که هر یک مظهر صفتی از صفات حق محسوبند. ت

۳۵۲ در بین انبیاء مذکور در قرآن کریم سیمای موسی در مثنوی، در هاله‌یی از قدس وجلال جلوه دارد، چرا که وی هم احوال نبی صاحب شریعت را تصویر می‌کند و هم سلوک اهل طریقت را توجیه می‌نماید. انعقاد نطفهٔ او در خانهٔ فرعون*، که وی به حکم رؤیای خویش و اشارت منجمان در شبی که موعد حمل بود زنان قوم را از مردان جدا می‌سازد و سپس تمام نوزادان نرینهٔ قوم را از دم تیغ می‌گذراند*، روی می‌دهد و به قول مولانا برغم آنکه این جهانیان به اشارت وی برآن جهانیان حمله بردند تا قلعه وسینور ذرّیت نسل را که سرحدّ غیب است معروض تاخت و تاز خویش سازند*، ولادت موسی که مقتضای حکم وتقدیر تخلف ناپذیر الهی است بالاخره تحقق می‌یابد و بدینگونه حکم قدر بر سبلت فرعون و بر حیله اندیشی های او می‌خندد*. الف

با آنکه اشارت به وحی حق که مادر موسی را وامی‌دارد تاجهت رهایی از تفتیش عوانان نوزاد خود را در آتش و پس از آن درآب اندازد* در کلام مولانا هست،

۳۵۱/ * الف: ۶۷۳/۱، ۱۰۰۴/۱ ب: ۱۹۹۵/۴-، ۲۳۷۷/۴- پ: ۲۵۷/۴-، ۷۴۳/۱، ۷۹۴/۲، ۲۰۲۷/۴-، ۳۱۶۰/۱- ت: ۷۴۸/۱، ۴۰۷/۴، ۱۱۷۶/۶، ۲۶۶۹/۴ ، ۳۲۵/۱ و ۲۴۴۷/۶

با انصراف ازاتمام قصه*، داستان نجات موسی از آب که منجر به پرورش یافتن موسی در خانهٔ فرعون می‌شود و بیحاصلی تدبیرهای او را در دفع قضای الهی بیشتر جلوه می‌دهد، درمثنوی چندان مجال تفصیل وتقریر نمی‌یابد. از ین رو به این نکته هم که حتی نام موسی در خانهٔ فرعون و از جانب اهل بیت وی به او داده می‌شود در مثنوی اشارت نیست؛ اما از همان آغاز قصه، که فرعون و منجمانش می‌کوشند تا از ولادت موسی وحتی از انعقاد نطفهٔ این طفل سرنوشت مانع آیند، نام وی در تمام قصه به عنوان موسی ذکر می‌شود، و حتی پدرش عمران هم وقتی شب هنگام در درگاه فرعون نطفهٔ کودک را به زوجهٔ خویش می‌سپارد او را به نام موسی می‌خواند*. با اینهمه وقتی صندوق حامل موسی در خانهٔ فرعون از آب گرفته می‌شود، چون آن را در نزدیک درختی از آب برمی‌آورند، وی را موسی نام می‌نهند[۱۱] و بر وفق اشارت قرآن کریم وی را همچون قرةعین[۱۲] خویش تلقی می‌کنند. ب

بعدها که موسی به اشارت حق و در دنبال بازگشت از مدین به مصر نزد فرعون می‌آید و او را به خدای یگانه دعوت می‌کند، فرعون می‌کوشد تا او را همچون بندهٔ خویش و خونیِ حق ناشناس غدّاری* که از وطن گریخته و حق نان و نمک وی راهم رعایت نکرده است به جا آورد؛ اما موسی به وی نشان می‌دهد که بر رغم جهد بی‌توفیق او*، خداوند وی را به رسالت خویش برگزیده است و به دعوت وی مأمور کرده است، و همان حق نان و نمک که او به خاطر آن وی را ملامت می‌کند اقتضا دارد که در رهایی اوازبندگی هوی و از بند کفر اهتمام کند*، و اگر هم او را در پیش حَشَر و حَشَم خوار می‌دارد از آن روست که می‌خواهد از خواری قیامت و آنچه از تمام خواریهای اینجهان صعب‌ترست نجاتش بخشد و خار وجود او را گلستان* نماید. پ

اما این گلستانی که موسی می‌خواهد از خارستان وجود فرعون بشکفاند متضمن اشارت به تحقق نجات او نیست. موسی نجات واقعی او را موقوف به ترک تبعیتش از نفس امّاره و لوازم عالم ابدان می‌دارد*، و به اووعده می‌دهد که متابعت ازشریعت حق و آنچه ترک دعوی الوهیت باطل و اقرار به توحید خداوند خالق لازمهٔ آنست اورا به صحتی پایدار*، عمری طولانی*، ملکی فارغ از خصم* و جوانیی سرشار* فایز می‌نماید. پیداست که این وعده‌ها هم جمله درحدّ مرتبهٔ ادراک فرعون است و انهماک فرعون در تعلقات عالم حس، که حتی آنچه در طیّ واقعات متعدد بر وی القاء شده بود* تأویل می‌کرد*، سبب می‌شود که ایمانش هم در صورت تحقق در مرتبهٔ ایمان عوام و درحدّ ظاهر شریعت قابل تصور باشد وهم مثل آنچه در بشارات

عوام و وعدهٔ کودکان* معمولست آن را با پاداش های جسمانی موعود و مشروط نماید؛ اما وقتی فرعون با آسیه و هامان مشورت می کند و بر رغم ترغیب آسیه قول هامان را می پذیرد و از ایمان به خدای موسی و تسلیم به شریعت او خودداری می کند، موسی از احتمال ایمان وی قطع امید می کند و او را از نیل به هدایت و نجات محروم و بیروزی* می یابد. ث

اینجاست که چون دعوت و تبلیغ را در مورد وی بی فایده می بیند با وی از دَرِتهدید درمی آید* و در پیش قدرت او و سحر ساحرانش با اژدهای عصا مقابله می نماید. آشکارست که آنچه موسی را به این مقابله وامی دارد اینجا اولوالعزم بودن اوست. معهذا عیسی هم با آنکه اولوالعزم است این امر وی را به مقابله با خصم ملزم نمی نماید، چنانکه نوح و ابراهیم نیز که انبیاء اولوالعزم بوده اندبا ثبات عزم دعوت حق را تبلیغ کرده اند اما با خصم به مقاتله نپرداخته اند. و اینکه بعضی اولوالعزم را، که در قرآن کریم هم اشارت به آن (۳۵/۴۶) هست، متضمن الزام مخالفان و قتال با آنها پنداشته اند[۱۳] از احوال انبیاء اولوالعزم و از فحوای اشارت قرآنی تأیید نمی شود. و معهذا ثبات عزم موسی در رهایی قوم خویش از اسارت فرعونیان و در سعی بر الزام خصم به ترک مخالفت با تنفیذ رسالت وی مقابله با فرعون و جنود را از لوازم اولوالعزم بودن وی می دارد. و البته ایمان جبری یا نهٔ فرعون، که پنهانی هم هست* و نام و ناموس حشمتُ وی را از اظهار و اقرار آن در پیش موسی باز می دارد*، در نزد مولانا بیش از آن آلودهٔ نفسانیت است که در فرجام کارمایهٔ نجات او گردد؛ از ین رو، برخلاف آنچه ابن عربی می پندارد، به ایمان و نجات وی منجر نمی شود. و این طرز تلقی از فرجام کار فرعون شاید از آنگونه موارد باشد که طعّانهٔ قونوی را وامی دارد تا در مثنوی و در التزام آن به پیروی از ظواهر آیات و روایات به چشم طعن و نقد بنگرد. ث

چنانکه قول موسی در خطاب با آن مست خیال*، که صدای گوسالهٔ سامری او را در پیش حیوان به سجده انداخت*، نیز در کلام مولانا با چنان صراحتی امکان هرگونه تأویل را از مفهوم «نیایش عِجْل» نفی می کند که جایی برای توافق با قول ابن عربی، در مورد توجیه عتاب موسی به هارون و اینکه عتاب وی با برادر بدان سبب بودکه وی از سبب کوته نگری عبادت عِجْل را انکارکرده بود و عارف چون حق را در همه چیز بلکه همه چیز می بیند این را به دیدهٔ انکار نمی نگرد، نمی یابد[۱۴]. و پیداست که خالی بودن نسبی مثنوی از ین گونه سخنان گستاخانه طرز تلقی گوینده را از احوال و اسرار انبیا با آنچه در نزد ابن عربی و حلقهٔ مستفیدان شیخ

صدرالدین در شهر قونیه به بیان می آمده است متمایز می دارد، و اگـر طفانه یی از آن جمع نشانی از آنگونه اسرار در مثنوی نیابد (§۱۵۱ب ومابعد) البته مایهٔ تعجب نخواهد بود.

ج اشارت به صحبت موسی با بنده‌یی از بندگان خدا که صوفیه و دیگر مفسران آن را در قرآن (۱۸/۶۵ ~)مربوط به خضر پنداشته اند و آنچه موسی در سفر مجمع البحرین و در مصاحبت خضر آزمود در مثنوی* هم با طرز تعبیری صوفیانه در بـاب مرتـبهٔ ولایـت و نـبوت هـست*.در یـنجا موسی با وجود مرتبـهٔ نـبوت قـوم خود را می گذارد و در طلب «نیکو پی» جانش به پرواز درمی آید تا با آنکس که قطب عصر وصاحب مرتبهٔ ولایت محسوبست و مولانا از زبان موسی و بر وفق تعبیر صوفیه وی را «سلطان زمن» می خواند مصحوب شود.* در تقریر قصهٔ این صحبت نیز مولانا چنانکه در نزد صوفیه غالباً مذکورست ضرورت تسلیم موسی را به حکم خضر متضمن لزوم تسلیم سالک به اشارت پیر نشان می دهد* و تجاوز از آن را مایهٔ غبن و فراق صحبت فرا می نماید و حتی وَهْم موسی را هم از ادراک سرّ احوال خضر قاصر نشان‌می‌دهد*، به‌علاوه‌صحبت صاحب ولایت‌را برای‌عارف سالک به طور ضمنی مشتمل بر نیل به حیات روحانی فرا می نماید*، و گویی تمثیل زنده شدن ماهی مرده را در آب حیوان تصویری از حال طالب سالک می یابد که در ظلمات ناشی از غلبهٔ نفس نیل به آب حیات عشق ومعرفت صوفیانه که تربیت و دلالت پیر وولی وی را بدان هدایت می نماید موجب حیات تازه‌یی برای وی می گردد.

چ اینکه موسی با وجود تجربهٔ میقات طور که با جواب لن ترانی واندکاک جبل در تاب تجلی رب همراه بود*، و با وجود عتابی که در جواب سؤال وی از سر غلبه ظالمان* و موجب خلق و اهلاک خلق* از حضرت به وی رسید باز در همه حال به خداوند روی می آورد و مثل طفل شیرخواره* که در لطف و قهر مادر همچنان دست به سوی وی می گشاید و به محبت و نواخت وی پناه می برد همواره در پایان عتابها و قهرها باز به حق روی می نمایدوی را به نحو بارزی در نزد حق محبوب می سازد*، و البته مولانا نیز مثل شمس تبریز و لامحاله از طریق القاء او[1] می داند که اشارت ربّ أرِنی و جواب لن ترانی بدانمعنی که از ظاهر عبارت برمی آید نیست، و در حق کسی که «بیشتر قرآن ذکر اوست»[2] تصور اینگونه سوء ادب در طرح سؤال روا نیست، و کسی که مناجات شبان* ساده‌دل را به خاطر اینگونه گستاخی های مشبّهانه که در آن هست با نظر انکار می نگرد و در تنزیه حق تا آنحد اصرار و مبالغه دارد*، پیداست که قول «أرِنی» در کلام او در روایت مولانا متضمن تصور تشبیه و دستاویز قول به

جواز آن نمی تواند بود. ح

۳۵۳

در بین سایر انبیاء نوح و ابراهیم و عیسی هم از انبیاء اولوالعزم محسوبند و احوال و اسرار آنها در مثنوی با علاقه و توجه خاصی به بیان می آید. اینکه نوح در قرآن کریم رسول امین (۱۰۷/۲۶) و در عین حال نذیر مبین (۲۵/۱۱) هم هست حال او را با حال موسی و با حال پیغمبر ما مشابه نشان می دهد و در مثنوی نیز چهره‌یی صاحب عزم و بی تزلزل از وی تصویر می کند. در واقع نوح هم باثبات عزم بی نظیری که فقط شایستهٔ انبیاء اولوالعزم است طی مدتی بیش از نهصد و پنجاه سال در مقابل ایذاء و استهزاء منکران* دعوت خود را دنبال می نماید. با آنکه طی نهصد سال، دعوت و تبلیغ خود را همه جا تکرار می کند و چیزی جز انکار قوم حاصل نمی یابد* هرگز از گفتن حق باز نمی ایستد و حکمت و موعظهٔ الهی بی هیچ فترت و توقف از درون جانش می جوشد و بیرون می ریزد*، و غافلان خلق چون اصرار وی را در ادامهٔ این دعوت مایهٔ ناخرسندی می یابند وقتی از نزدیک این پیغمبر سالخورد می گذرند سر به درون جامه می کشند و جامه را پردهٔ سمع می سازند، اما نوح به آنها خاطرنشان می کند که آنچه مایهٔ ثواب و موجب نجات آنهاست جز در ترک این تغافل ورزیدنها نیست و تا وقتی سر را به درون جامه در می کشند از امید نیل به نجات محروم خواهند بود*. الف

منکران با نوح در می پیچند و او به آنها متذکر می شود که چون از حواس بوالبشر فانی است و در قیود عالم حسی مقید نیست، ایذاء و آزار آنها به وی نمی رسد، به آنکس که او را به دعوت و تبلیغ واداشته است متوجه می شود و البته پاداش سخت دارد*، از ین روست که چون وجود او در میان نیست عناصر و ارکان عالم که در فرمان خالق عالم و مطیع حکم مشیت و ارادهٔ او یند در قهر دشمنان حق

۱/۳۵۲ و ۲ــ مقالات شمس/۸۶

/۳۵۲ * الف: ۸۸۷/۳، ۷/۳ــ۹۴۶، ۲۴۴۰/۴ عنوان مابعد، ۲۴۵۰/۴ - ب: ۹۵۹/۳، ۹۷۰/۳، ۸۸۵/۳ پ: ۲۳۲۰/۴-، ۸۴۰/۳، ۲۳۵۴/۴، ۲۳۴۰/۴ ت: ۲۴۰۰/۴، ۲۵۲۸/۴، ۲۵۳۰/۴، ۲۵۶۹/۴، ۲۵۷۴/۴، ۲۴۲۵/۴-، ۲۴۳۰/۴، ۲۵۷۶/۴، ۲۷۷۴/۴ ث: ۲۸۰۲/۴، ۲۴۴۸/۱-، ۲۴۶۱/۱ ج: ۲۰۳۶/۲-، ۲۰۵۰/۲ چ: ۲۲۴/۱، ۱۹۶۲/۳-، ۹/۳ــ۱۹۶۸، ۲۹۶۹/۱، ۲۳۶/۱، ۲۶۴۰/۶ ح: ۲۵/۱، ۱۸۱۶/۲-، ۳۰۰۱/۴، ۲۹۲۳/۴، ۲۹۲۱/۴، ۱۷۲۰/۲-، ۱۷۳۵/۲

با او همدست می‌شوند. آب شمشیر وی می‌شود* و یک نفرین بد که بر زبان وی در حق این کافران آید شرق و غرب عالم را غرقابه‌یی مهلک خواهد ساخت*، و بدینگونه در مورد او نیز، مثل آنچه بعدها در مورد موسی روی داد، دریا در غرق اعدا با فرستادهٔ حق یار می‌شود* و چون طوفان در می‌گیرد از آنهمه کافران مَثَل گوی خیره روی دیّاری بر روی زمین باقی نمی‌گذارد. ب

در مورد ابراهیم که محبت بی‌شائبهٔ او به خداوند منشأ عنوان خلیل در حق او می‌شود، آنچه ثبات عزم او را نشان می‌دهد این معنی است که او یک تنه و همچون امتی واحد و متحد و متهور با نمرود پادشاه مشرک و اتباع بت‌پرست وی به معارضه برمی‌خیزد و بی‌هیچ فترت و تزلزلی به تبلیغ آیین توحید و نهی از پرستش اصنام می‌پردازد. احوال این نمرود، که در واقع الگوی پیش ساخته‌یی از سلطنت فرعون (§ ۳۴۳ ج و مابعد) محسوب‌ست و قدرت و غلبهٔ او مثل قدرت و سلطهٔ فرعون نمونه‌یی از استدراج حق (§ ۱۰۵د) به شمار می‌آید، در مثنوی طی قصهٔ جالبی* که عزرائیل را هم به رحم می‌آورد تصویر می‌شود. آنکه تهدید نمرود ابراهیم را از اظهار دعوت خویش باز نمی‌دارد و آتش قهر و عذاب نمرود هم بر وی «بَرد و سلام» می‌گردد قصهٔ حال خلیل را نمونهٔ حال عارف عاشقی می‌سازد که یاد دوست تحمل هرگونه محنت و عذاب را بر وی آسان می‌نماید و در دوستی بی‌شایبه و مخلصانهٔ وی هیچ گونه فترت و تزلزلی به وجود نمی‌آورد. پ

داستان چهار مرغ خلیل، در آغاز دفتر پنجم که مولانا در آن حرص و شهوت و جاه و آرزو را به طریق رمز تصویر می‌کند*، در ین قصهٔ مثنوی ابراهیم را رمزی از سالک طریقت می‌سازد که برای نیل به ولادت ثانی و حیات تازهٔ روحانی، حیات حیوانی خویش و لوازم و تعلقات آن را بر سبیل تزکیهٔ نفس قربانی می‌کند. چنانکه در درون آتش نمرود هم وقتی جبرئیل فرود می‌آید و از وی می‌پرسد که در آن حال آیا هیچ حاجت به یاری دارد، به وی جواب می‌دهد که اَمّا اِلَیکَ فَلا*، پاسخ وی نمونهٔ عشق خالصی را عرضه می‌دارد که در آن بین حبیب و محبوب واسطه در نمی‌گنجد بلکه مایهٔ زحمت* و تصدیع هم هست. در تقریر این گونه محبت آکنده از غیرت، که هیچ‌گونه واسطه‌یی را تحمل نمی‌کند، این قصه هم در بعضی روایات صوفیه هست که حتی عزرائیل هم وقتی برای قبض روح ابراهیم آمد این خلیل حق وی را به این عذر که نمی‌خواهد بین او و محبوبش واسطه‌یی در میان باشد روانه می‌کند و برای تسلیم روح همان اشارت حق را بسنده می‌یابد[۱۵]. آیا همان آمادگیش برای قربان کردن پسر* در راه حق نیز از تسلیم و رضایی عاشقانه که شایستهٔ یک

خلیل واقعی است، و نمی خواهد هیچ کس را در محبت حق با وی شریک بیند، حاکی نیست؟ ت

عیسی مسیح هم که جامع شریعت و طریقت محسوبست درنزد مولانا قبل از هر چیز تصویری از عشق حق را ارائه می کند. چنانکه در یک قصهٔ فیه‌مافیه[1]، وقتی وحی الهی او را از کُنج غاری که خانهٔ سیه گوش است بیرون می راند در جواب گلهٔ دوستانهٔ او که یا ربِّ لِابنِ آوىٰ ماوىً وَلَیْسَ لابنِ مریمَ مَأوى به وی الهام می آید که «اگر فرزند سیه گوش را خانه است اما چنین معشوقی او را از خانه نمی راند، ترا چنین رانندهیی هست اگر ترا خانه نباشد چه باک؟» و این قصه نشان می دهد که نزد مولانا رابطهٔ عیسی با خدا رابطهٔ عشق است— عشق عارفانه. ث

با اینهمه هیچ چیز ازخشم این معشوق در نزد عیسی صعبتر نیست. و در مثنوی وقتی از وی می پرسند در عالم وجود ازهمه‌دشوار یهاصعبتر چیست؟ *جواب می دهد که از همه چیز صعبتر خشم خداست، و اینکه در دنبال این قول در می افزاید که آنچه انسان را از خشم خدا در امان می تواند داشت ترک کردن و فرو خوردن خشم خویش است*، بیشک در ین دو جواب، آنچه در تحذیر از خشم خدا به بیان می آورد در نزد وی ناظر به جنبهٔ رسالت و شریعت اوست، و آنچه در الزام ترک خشم خویش می گوید به جنبهٔ طریقتش مربوط به‌نظرمی رسد. ج

۳۵۴

معهذا آنچه جامع مراتب جمیع انبیاء و کمال مرتبهٔ تمام آنها محسوبست حقیقت محمدی است که در قیاس با سایر انبیاء حکم «صد» را نسبت به تمام اعداد مادون دارد*. اینکه با وجود تأخر زمانی، وجود وی از لحاظ غایی بر تمام انبیاء سابق* و درحقیقت رمزی از تقدم ثمر بر شجر محسوبست، مفهوم اشارت لَولاکَ لَمَا خَلَقْتُ الأَفْلاکَ[1] را در بیان مولانا توجیه می نماید*؛ چنانکه اشارت آیهٔ شریفهٔ لَعَمْرُکَ اِنَّهُمْ لَفی سَکْرَتِهِمْ یَعْمَهون در قرآن کریم (۷۲/۱۵) در مثنوی *هم مثل آنچه نزد متشرعهٔ اهل تفسیر مشهور و متفق علیه است سوگندی به عمر و حیات رسول و حاکی از نهایت تعظیم و غایت تشریف الهی در حق وی محسوبست[۱۶]. و

۱/۳۵۳ —فیه‌مافیه/۴۲—۴۱

۳۵۳/ ★ الف: ۲۷۹۵/۳، ۱۰/۶-، ۲۰/۶-، ۱۴۰۴/۱ ب: ۳۱۲۴/۱، ۳۵۲/۲، ۸۶/۳، ۱۸٤۱/۱ پ: ۴۷۹۷/۶- ت: ۳۱/۵-، ۲۹۷٤/٤ عنوان-، ۲۹۷۷/٤-، ٤۱۷٤/۳

ج: ۱۱۳/٤-، ۱۱۵/٤

وقتی گویندهٔ مثنوی در ینجا وی را لعمرک خطاب می کند و می گوید حق مر ترا عُمُر خواند و خلافت الهی داد متضمن این معنی است که چون حیات ترا در خور قدر و ارج یافت و به آن سوگند یاد کرد از ین رو ترا خلیفهٔ خویش کرد و بر کرسی خلافت الهی نشاند. الف

این نکته نیز که در کلام خدا سوگند وَالضُّحیٰ ووَاللَّیلِ (۱/۹۳و۲) مربوط به وجود او پنداشته می شود* نشان می دهد که تمام خلقت عالم در نزد عارف روم جز به خاطر او و طفیل وجود او نیست، و وجود او نه فقط غایت وجود عالم بلکه در حکم روح و حیات آنست. از ینجاست که مولانا خطاب یا أیُّها المُزَّمِّل را در قرآن کریم (۱/۷۳) با لحن لطف‌آمیزی که در الزام وی به نشر دعوت و قیام به انذار خلق دارد متضمن این اشارت می داند که وی در حکم هوش گیتی و جان جهان محسوبست، از ین رو عالم به هدایت و ارشاد وی محتاج است و بی هدایت و ارشادِ این روح پاک مجسم تمام عالم جسم سرگردانی است* که فقط با بعث و قیام وی حقیقت و معنی پیدا می کند. و معلوم است که وقتی مولانا وی را زبدهٔ وجود* و رحمةً للعالمین* می خواند و امت وی را امت مهدیه* و امت مرحومه* می نامد ناظر به همان سبق غایی او بر سایر انبیاست، و همین معنی است که در وصف امت وی اشارت نحنُ الآخِرونَ السّابِقون* و مفهوم آخرین قرنها پیش از قرون* را توجیه می کند. ب

اینکه صوفیه حقیقت انسان کامل را در مفهوم مطلق منصرف به وی شمرده‌اند و سایر کاملان انبیاء و اولیاء را ملحق به وی دانسته‌اند[۱۷] از همین جاست. و مولانا هم که خلقت جمیع عالم را بر وفق اشارت لولاک به وی مربوط می داند، یکجا در فیه‌مافیه یادآوری می کند که در عالم «هر چیزی هست، از شرف و تواضع و حکم و مقامات بلند، همه بخشش اوست و سایهٔ او، زیرا که از و پیدا شده است؛ همچنانکه هر چه این دست کند از سایهٔ عقل کند، زیرا که سایهٔ عقل بر اوست»[۱]، ودر مثنوی هم یکجا به مناسبت خاطرنشان می سازد که چون مربی همهٔ عالم شخص اوست خلق عالم جملگی به وجهی عبد و مربوب او محسوبند، و مولانا اشارت قُل یا عبادِ* را در یک موضع از قرآن کریم (۵۴/۳۹) بر سبیل تأویل مستند همین دعوی می دارد (§ ۱۹۸ ث). بدینگونه در نزد مولانا، هم اطوار طریقت در وجود وی کمال مراتب سیر الی الله را در بقای جان احمد با احد* تحقق می دهد، و هم منازل شریعت با آنچه به‌عنوان شریعت ازوحی حق بروی نازل‌شده است خاتمه

می یابد و نور آن، سیر طریقت را برای سلوک اولیاء روشن می دارد. پ

۳۵۵

البته شریعت در آن معنی که جادهٔ طریقت را برای سالکِ راه حق روشن می دارد علم به اصول عقاید و فروع احکام هر دو را شامل می شود. و شک نیست که طریقت تا وقتی با تمام آنچه از وحی رسول وحکم قرآن در بارهٔ عقاید و احکام مقرر گشته باشد موافق نباشد نمی تواند بر سیرت و سنت رسول مبتنی باشد؛ و وقتی در تفاوت بین شریعت و طریقت از قول پیغامبر ما نقل کرده‌اند که اَلشَّريعةُ اَقْوالي وَالطَّريقَةُ افعالي ... [۱۸]، پیداست که تا جملهٔ اقوال وی به واجبی رعایت نشود تحقق بدانچه مربوط به افعال اوست برای سالک ممکن نخواهد بود. الف

اما در آنچه به عقاید ارتباط دارد، البته شریعت وقتی می تواند جادهٔ طریقت را روشنی بخشد که آن عقاید بر سنت رسول مبتنی باشد، و مادام که این عقاید متضمن اقوال قدریّه و مجسمه و معتزله و سایر فرقه های مبتدعه باشد معلوم است که نمی تواند در حدّسیرت نبوی و سنت وی متوقف بماند و ناچار برای سالک طریقت نمی تواند وسیلهٔ استضائهٔ قابل اعتمادی تلقی گردد. ب

در بین آنچه مولانا از مقولهٔ عقاید بر سبیل مبانی شریعت تقریر می کند، با آنکه به قواعد اهل کلام تقید و علاقه‌یی نشان نمی دهد، اقوالش با تعلیم ماتریدی و نسفی بیشتر تجانس دارد تا با آنچه در کلام اشعری و باقلانی آمده است؛ معهذا چون بین ماتریدیه و اشاعره هم در واقع جز در پاره‌یی جزئیات، که آن نیز به مناظرات اهل کلام اختصاص دارد، اختلاف عمده‌یی نیست، آنچه را در مثنوی در زمینهٔ عقاید می آید می توان ترجمان عقاید متشرعهٔ اهل سنت خواند. پ

معهذا در تقریر عقاید هم، مولانا مجرد قول ظاهر را کافی و معتبر نمی داند و در ورای آن، حکمت و سرآن عقاید را هم در تحقق به شریعت شرط لازم تلقی می کند. از جمله در باب کلمهٔ شهادت، اشارت به این معنی را نیز لازم می داند که ادای شهادت تنها با قول به توحید ونبوت تمام نیست، حقیقت آن متضمن شهادت قولی و فعلی است و این گواهان ضمیر را هم که قول و فعل باشند*، چنانکه در نزد قاضی رسم است، بدون تزکیه وتعدیل نمی توان بر شهادتشان اعتماد کرد. تزکیه‌یی

۱/۳۵۴ــفیه مافیه/۱۰۶

/۳۵۴ * الف: ۱۱۰۶/۱، ۳۰۵۶/۲، ۹۷۴/۲، ۱۱۲/۵ ب: ۳۹۵/۲-، ۱۴۵۳/٤-، ۲۰۶۰/۱، ۱۰۸/۵، ۳٦٤/۲، ۳۱۲۰/۱، ۵۲٦/٤، ۳۰۵٦/۲ پ: ۲٤۹٦/۱، ۲۲۸/۱

هم که برای تعدیل و تأیید این گواهان ضمیر لازم است البته صدق است*، پس مادام که قول و فعل با صدق مقرون نباشد شهادت آنها برای تحقق ایمان سالک وافی نیست، و آنچه در حقیقت مبنای شریعت محسوبست وکلمهٔشهادت نام دارد بدون این صدق مخلصانه تحقق نمی پذیرد، و آنجا که فعل با قول از همه حیث موافق و بی‌تناقض نباشد قطعی است که شهادت مردودست*. و از ینجاست که ایمان هم نزد مولانا با قول مجرّد و یا با فعلی که مغایر با قول باشد حاصل نمی شود، و از معنی ایمان به مجرّد قولی نباید اکتفا کرد*. ت

بدینگونه، چون ایمان مجرّد قول تقلیدی نیست زیادت و نقصان می پذیرد و البته درجات دارد [۱۹]. و گویندهٔ مثنوی تفاوت بین ایمان عامه را، که غالباً مبنی بر تقلید محض است و کامل نیست، با ایمان اولیاء، که مبنی بر تحقیق ومشاهده است و ایمان کامل همانست، در حکایت گبری که درعهد بایزید گفتندش مسلمان شو و جوابی که وی داد تقریر می کند*. اینجا در بیان تفاوت بین مراتب ایمان از زبان این کافر خاطرنشان می کند که اگر ایمان آنست که بایزید دارد همه کس طاقت آن را ندارد، و اگر آنست که جاهل غافل دارد به کار هیچ کس نمی‌آید. ازین بیان برمی‌آید که ایمان وقتی با صدق کامل همراه نباشدودرواقع فعل وقول در آنچه به لوازم آن مربوط است مغایر و متناقض باشد زرق و مجازست* و به آن بانگ نماز می‌ماند که شوق به ایمان را در دل طالب صادقی که در کافرستان به اسلام علاقه یافته بود* سرد کرد. و مولانا ضمن نقل حکایت این اذان و مؤذن بدآواز که آن را از زبان گبر عهد بایزید نقل می کند، به این نتیجه می رسد که ایمان زیادت و نقصان دارد؛ وهر چند ایمان ناقص کفر نیست و فوات عمل با بقاء ایمان منافات ندارد، اما حقیقت ایمان آنست که کاملان طریقت بدان فایز می‌شوند؛ و کسانی که به این مرتبه از ایمان نرسیده‌اند به امان واقعی که ایمنی از شک و نیل به یقین بی‌تزلزل است واصل نگشته‌اند* و آشکارست که اینجا تفاوت ایمان اهل تقلید با ایمان اهل تحقیق منظورست، والبته ایمانی که مجرّد تقلید باشد از ضعف و تزلزل خالی نیست، آنچه ضعف و تزلزل در آن راه ندارد ایمان تحقیقی است که بر مکاشفه و شهودی، نظیر آنچه در قصهٔ سؤال پیغمبر از زید مطرح است*، مبتنی است، و اینکه عمل هم به هر حال ملازم آنست و از آن انفکاک ندارد از همین معنی است. ث

به هر حال این طرز تلقی از ایمان حاکی از آنست که نزد مولانا ایمان در عین حال تمام طاعات از فرایض و نوافل را هم شامل می شود، وحتی کمال آن، مثل آنچه در قصهٔ زید نقل است، از الزام مجاهده و ریاضت هم خالی نیست، و البته

وقتی بایزید نمونهٔ معنی ایمان باشد در مورد اعمال مربوط به عبادات هم پیداست
که تنها به ظواهر اعمال نمی‌توان بسنده کرد. ج

۳۵۶ درست است که در باب عبادات و اعمال طاعات هم مولانا به
نوعی معنی باطنی که متضمن حکمت و سرّ آنهاست نظر دارد، اما این باطن‌گرایی
در معنی نفی ظاهر این اعمال نیست، از این رو وسوسهٔ تأویل که زندیق و ملحد
باطنی را از سیر در نور شریعت منحرف می‌دارد در باطن‌گرایی او راه ندارد. و اگر
بین تعلیم او با آنچه متشرعهٔ اهل ظاهر می‌گویند تفاوتی هست از آنجاست که وی
در عین حفظ ظواهر عبادات توجه به باطن آنها را هم الزام می‌کند، و در واقع کمال
احکام مربوط به عبادات را با جمع بین ظاهر و باطن آنها قابل تحقق می‌داند، اما به
هیچ وجه به بهانهٔ نیل به سرّ باطنی ترک صورت ظاهر آنها را جایز نمی‌شمرد. الف

فی المثل در طهارت، که آن را مفتاح نماز و نیمهٔ ایمان خوانده‌اند[۲۰]، هر
چند البته رفع حدث و خبث را که ظاهر طهارت است لازم می‌داند، از این معنی که
بدون سعی در نگهداشت باطن از تعلق به معاصی و از تخطر هواجس، و بدون نیل به
مرتبه‌یی که یقظه‌یی واقعی هرگونه غشاوهٔ غفلت و هرگونه حجاب خودی را از سرّ و
باطن انسان برطرف نماید، طهارت واقعی که مقدمهٔ عبادت راستین خالی از هر
وسوسه‌یی باشد حاصل نمی‌آید غافل نیست. از این رو در رفع پلیدیهای باطن هم اصرار
می‌ورزد، و این نجاست باطن را، که با وجود رفع حدث و خبث غالباً همچنان در سرّ انسان باقی
است، مثل نجاست کفر می‌یابد که آن را با آب نمی‌توان شست، و اگر آبی هست
که آن را فرو می‌شوید آب دیده است* که متضمن توبهٔ واقعی است، وجز با اینگونه
تطهیر حجاب بین عَبْد و رَبّ برطرف نمی‌شود، و انسان از طریق نماز به جان پاکان
و ارواح اولیاء حق که دایم در حال تسبیح و تقدیس او هستند اتصال پیدا نمی‌کند. ب

نماز هم، که در شریعت رأس قُربات و غرّهٔ طاعات[۱] محسوب است، غیر از
صورت ظاهرش، که توجّه توأم با حضور و به جا آوردن قیام و قعود و رکوع و سجود با
ذکر و دعاء و بر وفق ترتیب خاص است، البته باطن و سرّی نیز دارد؛ وسالک عارف
اگر درحدّ ظاهر آن که نماز عوام جز آن نیست محدود بماند، آنچه به جا می‌آورد
قالبی بیجان است[۲]؛ و آنجا که مصلّی روی در محراب نماز و دل در بازار سودا

۳۵۵/ * ت: ۲۳۶/۵-، ۲۵۲/۵، ۲۵۷/۵، ۲۸۷/۵ ث: ۳۳۵۶/۵، ۳۳۸۹/۵،
۳۳۶۷/۵، ۳۳۹۸/۵، ۳۵۰۰/۱ -

دارد [۲۱]، نمی‌توان نماز را از مقولهٔ طاعات اَلْمُصَلّی یُناجی رَبَّه، که حدیث رسول و مُتَّفَقٌ علیه است۳، خواند؛ چرا که به حکم اشارت اَقِمِ الصَّلاةَ لِذِکْری، اقامهٔ نماز جهت یادکرد حق است، و پیداست که عدم حضور در ینحال مانع ذکر وموجب استمرار غفلت است؛ و چون بر وفق اشارت اِنَّ الصَّلاةَ تَنْهی عَنِ الْفَحشاء وَالْمُنْکَر، نماز می‌باید انسان را از گناه باز دارد، معلوم است که از نماز اهل غفلت این فایده حاصل نمی‌آید۴. از ینجاست که مولانا از حدیث رسول نقل می‌کند که صلات جز با حضور قلب تمام نیست*، و این حضور هم چنانکه وی نشان می‌دهد در نماز وقتی تحقق دارد که تمام حواس انسان از آنچه ظاهری و باطنی است در صف حاضر باشد*؛ و در هر حال تا وقتی هرگونه وسوسه‌یی از قلب زدوده نشود و راه هرگونه خاطر بر آن مسدود نگردد، نماز واقعی از جانب وی اقامه نگشته باشد. ب

به علاوه ظاهر اعمال و ارکان نماز متضمن رمزهایی از مناجات انسان با خداوند خویش است، و اگر به مفهوم این رموز توجه یا الهام حاصل نیاید از اقامهٔ صورت نماز، که رکوع و سجود آن به قول مولانا در حکم حلقه بر در کوفتن بر درگاه حق باید باشد*، حاصل عمده‌یی عاید نمی‌شود، و با این گونه حلقه بر در کوفتن بر درگاه حق آنچه از آن درگاه سر برمی آورد* دولت قبول نیست. و در بارهٔ اینگونه نمازست که در حدیث می‌آید: کَمْ مِنْ قائِمٍ حَظُّهُ مِنْ صَلاتِهِ التَّعَبُ وَالنَّصَبُ۵، چرا که نماز غافل هرگز بدانچه غایت نماز و تحقق مناجات با ربّ است منجر نمی گردد؛ و آنکس که عبادت او به مرتبهٔ دعوی لَمْ اَعْبُدْ رَبّاً لَم اَرَه تحقق می پذیرد عارف آگاه است [۲۲] که به حکم اشارت اَنَا جَلیسُ مَنْ ذَکَرَنی، خود را در آنحال مجالس حق احساس می کند. ت

جنبهٔ رمزی نماز که مفهوم مناجات بنده را با خداوند خویش تعبیر می نماید و این افضل طاعات آدمی را بدانگونه که در اشارت حدیث هم هست مثل مکالمه‌یی بین‌الاثنین بین خداوند و بنده‌اش تقسیم می‌نماید [۲۳] در مثنوی با طرز زیبایی آکنده از لطف و رقّت در قصهٔ نماز دقوقی* مجال تصویر می یابد، و بیان آن در واقع تحقق خشوع واقعی در نماز عارفان را به نحو روشنی نشان می‌دهد. از جمله تکبیر نماز را رمزی از قربان شدن در پیش حق و رستن از تمام شهوتها می‌خواند*، و قیام آن را همچون قیام عبد در پیشگاه حق و در روز رستخیز* که قربان شدن و موت اختیاری مقدمهٔ نیل به سرّباطن آنست عرضه می کند. ث

اینجا خطاب حق به گوش جان مُصَلّی در می‌رسد، و پیام‌ها و سؤال‌ها چنان دردگین و عتاب‌آمیزست که بنده احساس می کند در جواب این خطابها و در

اعتذار از بیحاصلی حیاتِ در غفلت به سرآوردهٔ خویش پاسخی جز اظهار خجلت و خضوع ندارد. پس، از شرمْ قامت خویش دوتا می کند*، و چون طاقت قیام در ین موقف را ندارد به سجده می افتد*، اما خطاب الهی باز وی را بر آن می دارد تا سر از سجده بردارد، و چون وی دیگر قوت قیام ندارد اشارت به قعود می رود*، و در آن حال نیز به آنچه مضمون محاسبه و عتاب الهی است جوابی ندارد، از ین رو ضمن سلام روی به دست راست می آرد* و از ارواح انبیاء استمداد شفاعت می کند، لیکن از آنها امید اعانتی نمی یابد، به سمت چپ روی می کند و از خویش و تبار خود استعانت می طلبد*، و چون از آن سو هم نومید می شود دست به دعا برمی دارد و خدا را اول و آخر و مبدء و منتهی می یابد و هم به لطف و مغفرت او پناه می جوید*. ج

باری این اشارتهای نماز وی را دایم متوجه به این نکته می دارد که همواره در پیشگاه حق واقف و قایم است و یک لحظه هم از محاسبه ومؤاخذهٔ او فارغ نیست. معلوم است که فهم این رموز و اشارات هم استمرار در غفلت و تعلق دایم به عالم حس و قلمرو نفس اماره را برای وی ناممکن می کند، و از ینجاست که گفته اند نماز انسان را از فحشاء و منکر باز می دارد. اما استغراق در ین معانی در نزد کاملان که اهل مشاهده اند به مرتبه یی می رسد که بر وفق اشارت اِنَّ قُرَّةَ عَینِ الحَبیبِ بِمُشاهَدَةِ الحَبیبِ، مفهوم قُرَّةُ عَینی فِی الصَّلاةِ را که در حدیث رسولست تحقق می دهد. و در ین مرتبه است که عارف در نماز نوعی مشاهده و رؤیت تجربه می کند و التفات به آنچه را ماسوی خوانده می شود انحراف از وجه رب و نوعی ترک ادب می یابد [۲۴]. ج

۳۵۷ در سایر عبادات هم توجه به این اسرار و معانی، تحقق کمال آنها را تضمین می نمایدوازین رو اکتفا به ظاهر آنها عبادت عارف را در مرتبهٔ عبادت عوام متوقف می کند و از نیل به مراتب کمال که در جادهٔ طریقت به مدد نور شریعت برای وی حصولش ممکن است بازمی دارد. چنانکه روزه هم ورای صورت

۱/۳۵۶ــ احیاء العلوم ۱۵۱/۱ ۲ــ لب لباب مثنوی/۴۷ ۳ــ المغنی، حاشیهٔ احیاء ۱۶۶/۱ ۴ و ۵ــ احیاء العلوم ۱۶۵/۱

/۳۵۶ * ب: ۲۰۹۳/۳ پ: ۳۸۱/۱، ۲۰۲۳/٤ ت: ۲۰٤۸/۵، ۲۰٤۹/۵ ث: ۲۱٤۰/۳، ۲۱٤۳/۳، ۲۱٤۸/۳ ج: ۲۱۵۵/۳، ۲۱۵۸/۳، ۲۱۶۳/۳، ۲۱۶۵/۳، ۲۱۶۹/۳، ۲۱۷۳/۳

ظاهر آن که امساک از طعام است سرّی دارد که روزهٔ معنی و معنی روزه است، و آن در واقع امساک از توجه به ماسوی است، و هر چند، آنکه روزهٔ صورت دارد افطار او در شب باشد، آنکه روزه‌اش روزهٔ معنی است افطار او جز لقای ربّ نیست، گویی آن یک دهان فرو می‌بندد تا چیزی نخورده باشد و این یک چشم تا غیر وی را ننگرد[1]؛ و البته آنکس که روزهٔ ظاهر را وسیلهٔ جلب عوام می‌سازد به گربهٔ زاهد می‌ماند که خود را خفته‌وبیحال نشان می‌دهد تا شکار ساده‌دل را خام کند و به دام اندازد*؛ و پیداست که مجرّد این اعمال ظاهر هر چند تحقق به معانی عبادات را ممکن نمی‌کند باری بر سِرّادمی و طهارت اعتقاد وی گواهی می‌دهد*. الف

به علاوه تأثیر همین صورت این اعمال نیز در تزکیهٔ نفس البته قابل ملاحظه است، چنانکه مال در ایثار وصدقه و در آنچه انسان به مستحقان می‌دهد در ظاهر از کیسهٔ وی می‌رود ولیکن به قول مولانا صد گونه زندگی برای وی حاصل می‌کند*، چرا که این ایثار حبِّ مال و تعلق به آن راکه قوی‌ترین سبب ازاسباب غفلت است از دل می‌زداید و به آن اندازه که از آن به غیر می‌رسد، انسان از رقیّت نفس اماره و از «خودی» خود بیرون می‌آید. ب

در حج بیت‌الله نیز هر چند ظاهر عبادت و آنچه طواف خانه است نیز متضمن کمال دین و تمام اسلام محسوبست[2] حقیقت سرّ آن، بی‌آنکه نفی ظاهر نماید، برای عارف سالک وقتی حاصل می‌شود که حجّ ربّ‌البیت *هم در آن منظور گردد. به علاوه مواردی هم هست که ربط قلب با درون اولیا هم، نزد عارف حج ربّ البیت به شمار می‌آید، از آنکه قلب ولی که عبد مؤمن واقعی است خانهٔ حق است و آنجا که زمین و آسمان را گنجای آن نیست قلب وی بیت رب خویش می‌شود، و پیداست که ربط قلب سالک با چنین قلبی هم معنی حج رب‌البیت را تحقق می‌دهد. و قصه بایزید با آن شیخ که گفت کعبه منم گرد من طوفی کن * معنی این گونه حج ربّ‌البیت را از نظرگاه مولانا تصویر می‌کند ونشان می‌دهد که ملاقات و رؤیت اولیاء حق در حکم زیارت خانهٔ سرّ اوست،* و پیداست که تا سالک به مرتبهٔ کاملان نرسیده باشد نمی‌تواند توجه به معانی و اسرار عبادات را با ظاهر آنها جمع کند. پ

در مورد جهاد هم جنبهٔ باطن و در واقع سرّ ظاهر آن در نزد صوفیه از حدیث رسول مأخوذست که مولانا آن را به صورت رَجَعْنا مِنَ الجِهادِ الأصغرِ اِلَی الجِهادِ الأکبر نقل می‌کند (§ ۲۱۴ ث ومابعد) وکمال پیکار با خصم درون * را نشان می‌دهد، و در قصهٔ عیاضی* این معنی را تقریر می‌نماید که جهاد خصم چون متضمن قدرت‌نمایی

و موجب جلب تحسین واعجاب خلق است* البته نزد نفس مطبوع است، آنچه این جنبهٔ قدرت‌نمایی و اعجاب‌انگیزی را ندارد ریاضت ومجاهدهٔ اهل خلوت است که نفس از اشتغال بدان رنج و محنت می‌کشد و کام ونامی هم از آن حاصل نمی‌کند*، از ین رو آن رااز معرکهٔ قتال‌و ازخطر تیغ و تیرخصم دشوارتر می‌یابد[۲۵]. ت

معهذا ورای ظاهر عبادات، علاوه بر لزوم توجه به سرّ و باطن آنها که البته در معنی نفی اهمیت صورت آنها نیست، سالک طریقت می کوشد تا با استمرار در تلاوت قرآن و اشتغال به اذکار وادعیه و تهجّد و قیام و جوع، خویشتن را برای رهایی از آنچه اختصار بر ظاهر عبادات و قدر واجب از آن، سالک را در معرض غفلت و نسیان می نهد آماده نماید. ث

۳۵۸ به هر حال اینکه در مثنوی شریعت به شمع تشبیه می‌شود نشان می‌دهد که نزد مولانا شریعت تا وقتی از آن برای طی طریقت استضائه نشود بهره‌یی به سالک نمی‌رساند و آشکارست که سالک تا قدم در راه ننهد به شمع و استضائه هم احساس حاجت نمی کند، از ین روست که مجرد شریعت، با آنکه متابعت آن فرض و موجب انتظام احوال امّت است، مادام که طالب متشرع ازنور باطن آن برای اضائهٔطریق سیر الی الله بهره نجوید به مقصد حقیقت، که به قول صوفیه عبارت از «مشاهدهٔ ربوبیت»[۱] است، منتهی نمی شود؛ و در حقیقت هر چند تمام امّت از مؤمن و منافق در اقامهٔ ظاهر عبادات و در متابعت از صورت احکام با یکدیگر یکسان به نظر می‌رسند، آنکس که سالک راه و طالب مشاهدهٔ ربوبیت نباشد از پرتو نوری که باطن و سرّشریعت بر جان سالک می ریزد محروم است، ذوق طاعت ندارد* و آنچه را «جان نماز»ست[۲] از قالب بیجانی که ظاهر آنست تفاوت نمی نهد. دقایق حلال وحرام و لوازم امر و نهی شریعت را اگر رعایت می کند ازخوف و رجا ناشی است، بر ذوق و عشقی که حکایت از شور و شوق مشاهدهٔ ربوبیت نماید مبتنی نیست چون نیاز باطنی ندارد، مثل منافق، اعمالش بر انکار یا تقلید مبتنی است، و چون صدق و اخلاص که از شور و شوق طلب ناشی است در وی نیست از متابعت صورت شریعت حاصلی نمی برد. الف

۱/۳۵۷—لب لباب مثنوی/۵۰ ۲—احیاء العلوم ۲۴۶/۱

/۳۵۷ * الف: ۱۹۳/۵ ~، ۱۸۳/۵ - ب: ۱۷۵۸/٤ پ: ۱۵/٤، ۲۲۱۸/۲ ~، ۲۲٤۵/۲ ت: ۱۳۸۶/۱، ۳۷۸۰/۵ ~، ۳۷۹۶/۵، ۳۸۰۰/۵

در واقع این صورت ظاهر عبادات چون موقوف به ظروف و احوال وتابع لوازم مکان و زمان است دوام و بقا ندارد و نزد مولانا اعراض محسوبست*، از ین رو برای آنکس که در همان ظاهر شریعت متوقف می ماند جزوِ جوهر وجود نمی شود و جان وی را به معنی و سرّشریعت متحقق نمی کند؛ و چون حسنات چنین کس هرگز جزو وجود و نور جان وی نمی‌شود و تبدل به جوهر نمی‌یابد، همراه جان وی به عالم آخرت هم منتقل نمی گردد* وموجب نیل به قُرُبات که فایدهٔ مطلوب از حسنات اعمال در نزد سالک عارف همان است نمی‌شود. و از ینجا برمی آید که شریعت تا جوهرِ وجود انسان را تبدیل نکند دستاو یز نیل به کمال نخواهد بود. ب

از همین روست که شریعت حکم کیمیا را پیدا می کند، و تا وقتی مس وجود انسان از تأثیر مَسِّ کیمیا تبدّل نیابد فایدهٔ واقعی از کیمیا حاصل نیست. پس اشتغال به کیمیا هر چند در حدّ خود عزیز و ارزنده است درنفس خود اهمیت ندارد، و برای نفس حکم اعراض را دارد که فانی و بی بقاست؛ فقط وقتی حصول کیمیا جوهر نفس را متبدل نماید اشتغال به کیمیا قابل توجیه می شود. و اینکه مجرّد علم شریعت را که فقه نام دارد غزالی علم دنیوی می شمرد ناظر به همین معنی است. پ

بدینگونه تمثیل کیمیا در مورد شریعت[۳] نشان می دهد که از کیمیا آنچه مقصودست مجرّد اشتغال به علمِ آن نیست، مقصود حاصلِ آنست که تبدل جوهر است*. اشتغال به علم شریعت هم جز اشتغال به اعراض نیست، غایت این اشتغال باید نیل به معنی وجوهری باشد که شریعتْ آن را تبدیل به احسن کرده باشد و با اینهمه پیداست که بی علم کیمیا هم حصول تبدل در جوهر وجود سالک ممکن نمی شود؛ از ین رو اشتغال به علم شریعت آنجا که غایت آن تبدل جوهر نفس باشد البته ضرورت دارد و با آنکه اشتغال به اعراض است از جهت حاصل که نیل به تبدل در جوهر نفس است، از آن نمی توان بی نیاز بود. و اینکه صوفیه[۴] گفته اند طریقت بی شریعت وسوسه است و حقیقت بی طریقت زندقه، مبنی بر همین معنی است. ت

۳۵۹

معهذا تمسک به ظاهر شریعت هم هر چند در نیل به استقامت طریقت ضرورت دارد، لیکن وقتی این تمسک سالک طریقت را در همین ظاهر متوقف نماید واز توجه به لطایف اسرار آن بازدارد البته ممکن است موجب قطع ارتباط

۱/۳۵۸—قشیر یه/۴۴ ۲—فیه مافیه/۱۱ ۳—مثنوی، دفتر پنجم، دیباچه
۴—شرح گلشن/۲۹۶

۳۵۸/ * الف: ۳۳۹۳/۲ ب: ۲/۷—۹۴۶، ۹۴۴/۲ ت:۲:۹۵۴

وی با جوهر شریعت و آنچه شریعت را نور هدایت می‌نماید گردد، و بدینگونه سالک را در محدودهٔ تقالید از **طلب** «حقیقت» که غایت مطلوب و مقصد نهایی سلوک اوست محروم هم بدارد. الف

در واقع جمود در ین تقالید، که عامه را از جوهر تربیت دینی و از کمال اخلاقی بی بهره می گذارد، در مواعظ صوفیه و متألهان عرفا غالباً موجب شکایت و تعریض در حق ناقصان واقع شده است. و مولانا در **قصهٔ اهل** سبا* نشان می دهد که مقاومت اهل باطل در مقابل دعوت انبیا نیز ناشی از همین جمود بر تقالیدست، که اصرار در متابعت از سنت اجداد و در اجتناب از هر گونه عدول از ین تقالید را بهانهٔ خودداری ازگرایش به حق می سازند. ب

اینجاست که برخی انبیاء ازاصرار ردعوت و تبلیغ منکران احساس نومیدی می کنند و علاقهٔ آنها را به باقی ماندن در غیّ و ضلال خویش ناشی از تمسک به تقلید می یابند که جمود در آن مثل یک میراث شوم از اجداد و آباء به آنها رسیده است و از نفس اول به نفس دوم همچنان تاعهد بعثت این انبیاء منتقل شده است، و اکنون قلوب منکران دراین ضلال و فساد خویش به ماهی گندیده می ماند که ناچار از همان سر، که عبارت از میراث تقالید آباء اولین است، پوسیده شده است، و با گندیدگی سر پیداست که دُمْ هم از عواقب گندیدگی رهایی ندارد* و نمی تواند خود را از ین فساد اجتناب‌ناپذیر خلاصی دهد [۲۶]. پ

با اینهمه، احساس ملالی که انبیاء از ین بوی کفر و انکار ناشی از میراث آباء در نزد کافران دارند مانع از آن نیست که دعوت و تبلیغ خود را همچنان بی توقف و فتور دنبال نمایند؛ چرا که دعوت هم برای آنها رسالت واشارت حق است، و پیداست که اگر عام خلق را به خویش واگذارند آنها همچنان در بند تقالید خویش می مانند وجز به ندرت، ممکن نیست طریق حق را جستجو نمایند و به پیروی از آن خویشتن را از میراث تقلید آباء اولین خویش برهانند. ت

به هر حال توقف درتقلید، که رهایی از آن بعث انبیا را الزام می کند، البته برای سالک راه طریقت هم مایهٔ نقص و زیانست. و مادام که این تقلید و جمود سالک را مقید به ظاهر شریعت بدارد ومانع از توجه وی به ماوراء آن گردد، در واقع وی را از نیل به کمال ممکن باز می دارد. و البته در رهایی از آن اهتمام سالک ضروریست، خاصه که بدون توجه به سِرّ عبادات و درک معانی آنها هم نمی توان به جوهر حقیقت شریعت تحقق یافت و از توقف در مرتبهٔ اعراض رهایی پیدا کرد. ث

۳۵۹/ * ب: ۲۶۰۰/۳ - پ: ۳۰۸۰/۳

۳۶۰

لیکن عبادت و طاعت وارد در شریعت هم هر چند در مقام قدس الهی جز عجز وقصور نیست* و عبودیتی که شایستهٔ مقام ربوبیت باشد محسوب نمی‌شود، باز چون به هر حال متضمن نفی نفس و خروج از خودنگری است ناسوت را در وجود انسان محرم لاهوت می‌کند*، و از آنجا که در حکم حلقه زدن بر درگاه حق* محسوبست، رحمت و حلم حق آن را می‌پذیرد و آن را موجب نیل به دولت وصل می‌سازد. الف

معهذا عالم شریعت عالم خوف و رجاست و عالم توسل و دعا. البته رجا بدون خوف موجب نیل به نجات نیست چنانکه خوف هم اگر منجر به یأس گردد و به کلّی از رجا خالی بماند با حکم شریعت توافق ندارد. البته رجا ناشی از اعتماد به کرم و لطف حق است، از ین رو جاذب عنایت اوست. در روز رستخیز هم وقتی عاصی شرمسار تجری و اقدام خود را برگناه مبنی بر امید به لطف حق می‌سازد*، خطاب عزت او را به لطف می‌خواند و به ملایک خاطرنشان می‌کند که چون چشم دل به رجا داشته است او را آزادی می‌دهیم و بر خطایش خط عفو می‌کشیم*. به علاوه چون حق در خلقت خلق سودی منظور نداشته است، البته در مورد خطای خلق هم عفو او شامل حال آنها می‌شود* و آنها را محروم نمی‌گذارد. ب

در عین حال به اعتماد رجا و با تکیه بر لطف حق هم نمی‌توان شریعت را مهمل نهاد و «خوف» را به دل راه نداد؛ و آنکس که به وعید و عذاب تصدیق قلبی دارد چگونه می‌تواند از عاقبت کار ایمن باشد وخود را در معرض خوف و مستحق التزام حزن نیابد. از ینجاست که اشارت لاتَخافوا در قرآن کریم (۳۰/۴۱) به قول مولانا بهرهٔ خاص خایفان است*، و پیداست که وقتی کسی خایف نباشد وی را از آن ایمن نمی‌دارند*. پ

از ینجاست که تمسک به دعا خایف تایب را از حزن خوف بیرون می‌آورد و به وی ذوق رجا و امید نجات می‌بخشد. البته همین توجه به زاری و دعا هم نزد مولانا نشان عنایت الهی است؛ و وقتی خداوند میل ما را به سوی زاری و دعا می‌کشاند از آن روست که مشیت او خواهان یاری ماست*؛ و از آنجا که دولت قبول نصیب انسان نیست، ذوق توبه و میل به استغفار و دعا هم در وی پیدا نمی‌شود*. اما تأخیر در اجابت دعای مخلص مؤمن* هم گه‌گاه ناشی از ین معنی است که گویی خداوند اشتغال وی را به تضرع دوست می‌دارد* وآن را موجب و نشان توجه وی به کمال و انصراف وی از نقص که عبارت از ماسوی است می‌یابد. ت

با اینهمه، اگر اجابت دعای مخلص گه‌گاه به این حکمت پنهانی موقوف است، آنجا که مرد فانی‌گشته دعا می‌کند البته مستجاب است، چرا که ولیّ حق ازخودی خویش خالی است، دعایی که او می‌کند در واقع مثل آنست که حق کرده باشد* و پیداست که در آن مقام، دعا و اجابت از هم جدا نیست*. و با این حال اولیاء حق بسا که هرگونه دعایی راخروج از ربقهٔ تسلیم ورضای شایان عبودیت می‌یابند، و به همین سبب هم هست که دهانشان از دعا بسته است* و وجودشان به حکم لاخَوفٌ علیهم ولاهم یَحْزَنون از خوف و رجا رسته. ث

در واقع عارف کامل درمقام اولیاء حق در ورای عالم خوف و رجا سیر می‌کند. مثل زاهد متعبد نیست که از عاقبت کار در بیم و امید به سر می‌برد، در مرتبهٔ او حکم خوف و رجا مرفوع است؛ چرا که وی اهل معرفت است، ولازمهٔ معرفت هم ادراک قبلی و سابقهٔ علم است، و از همین روست که بعضی متألهان معرفت را عبارت از «اخیر ادراکین» خوانده‌اند؛ پس وی بر خلاف زاهد که در بارهٔ پایان کار در خوف و رجاست، چون از «سابقه» ادراک قبلی دارد، همین وقوف بر سابقه خوف ورجای وی را از بین می‌برد* و اینجاست که تفاوت حال زاهد و عارف اهمیت نقش طریقت را دونیل به کمال شریعت نشان می‌دهد. ج

بدینگونه، فرق است بین عارف که عبادت وی از عشق ناشی است و اگر نمازی به جا می‌آورد نماز عاشقانه است*، با زاهد که عبادتش از خوف و رجا ناشی است و نماز او ذوق درد ندارد. در حقیقت زاهد، که در ظاهر شریعت توقف دارد، در مقامات سیر الی الله اگر هیچ راه کمال می‌پوید به هر حال سیّارست؛ اما عارف، که در شریعت توقف نمی‌کند و آن را مثل چراغ هدایت همراه خویش می‌برد، در طی مقامات و احوال سلوک طریقت طیارست. و آنجا که سیر زاهد هر مهی یک روزه‌راه بیش نیست، سیرعارف هر لحظه تا پیشگاه حق جریان دارد*. آن یک چون محرکش وعد و وعید و خوف و رجاست به قدم شوق بی‌شایبه راه نمی‌سپرد، از ین رو عبادتش بوی تحقیق ندارد؛ این یک چون شوق عشق در راهش می‌آورد، گویی در راه معشوق پرواز می‌کند، با قدم شوق به سوی او می‌پوید و عبادتش البته تحقیقی است*، و در واقع درعبادت وی شریعت به کمال خویش تحقق می‌یابد. چ

به هر حال با آنکه عارف و زاهد، هر دو را تیسیر و توفیق الهی رهبرست؛ زاهد را زنجیر خوف که وصف بنده است و با عالم نفس که قلمرو بطن و مادون بطن است سر و کار دارد*، به سوی حق می‌کشاند؛ و عارف را جاذبهٔ محبت که وصف حق است (§ ۲۷۶ الف -)درراه می‌آورد. و آنجا که عبادت، مثل آنچه در

مورد زاهد وعابد صادق است، مبتنی بر معامله و تکلف [۲۷] نیست، سیر سالک در جستجوی طریق نیل به حق دشواری ندارد، و اگر ریاضت و مجاهده‌یی هست مشاهدهٔ محبوب آن را آسان و حتی مایهٔ لذت و راحت می‌سازد: طریقت. ح

۳۶۱ در هر حال هر چند کمال انسان و آنچه به حکم اشارت قرآن کریم (۵۶/۵۱) غایت وجود خلق را تحقق می‌دهد* عبادت است و به هر صورت همین اظهار بندگی است که انسان را از کبر ابلیسی نگهمیدارد* و مستحق رحمت ربّ می‌سازد، عبادت واقعی که می‌تواند برای سالک نور طریقت باشد وقتی تحقق پیدا می‌کند که مثل عبادت عارف ناشی از عشق باشد؛ و شک نیست که طالب سالک اگر این بندگی را بر آزادی ترجیح نمی‌دهد*، عبادت او بر عشق مبتنی نیست و البته از آن ذوقی حاصل نمی‌کند. الف

اما ذوق بندگی که نشان عشق است البته جز برای عارف حاصل نمی‌شود و آنکه عبادتش در چنبرهٔ خوف و رجا محدودست راه به این مقام ندارد. زاهد، که بیم دوزخ و امید بهشت داعی عمده‌یی در اعمال طاعات اوست، دایم در معرض وسوسهٔ ابلیس* و دستخوش کید نفس خویش است. نه فقط غرور زهد او را از مجرد تصور مناجات با حق در حق خویش به توهم و اعجاب دچار می‌سازد*، بلکه فکر ریا هم ممکن است توجه خلق و تعظیم عوام را در اشتغال وی به طاعت و عبادت وارد و شریک نماید. به علاوه عبادتش اگر مطلوب نفس وی نیز باشد و در واقع نفس وی از به جا آوردن آن احساس لذت نماید* برای وی مایهٔ رستگاری نیست، و این همه آفتهایی است که حاصل عبادت وی را تهدید به تباهی می‌کند و مثل موشی که در انبار گندم راه یافته باشد دانهٔ اعمال چهل ساله وی را تباه می‌نماید* و به آنچه «حَبط» اعمال و «حباط» می‌خوانند [۲۸] منجر می‌شود. اینجمله نیز وقتی است که اعمال تنها مبتنی بر خوف و رجا باشد، و پیداست که وقتی عشق و محبت واقعی داعی سیر الی‌الله باشد وسوسه وغرور و ریا و هر آنچه به عالم «ماسوی» تعلق دارد قدرت آن را ندارد که در خلوص و صفای عاشقانهٔ آن رخنه‌یی تواند کرد. ب

۳۶۰/ * الف: ۱۸۰۲/۲، ۱۷۹۰/۲، ۲۰۴۸/۵ ب: ۱۸۳۹/۵ -، ۶/۵—۱۸۴۵، ۴۱۷۲/۵ - پ: ۱/۳۰—۱۴۲۹، ۳۰۳۹/۲ ت: ۸۱۷/۱، ۱۶۴۳/۲، ۴۲۱۷/۶، ۴۲۲۶/۶ ث: ۲۲۱۹/۳، ۲۲۲۰/۳، ۱۸۸۰/۳ ج: ۴۰۶۷/۵ چ: ۲۶۶۹/۶، ۲۱۸۰/۵، ۴۵۹۰/۳ - ح: ۲۱۸۵/۵

معهذا این نکته که سر باطن عبادت و آنچه برای عارف کامل از مفهوم شریعت حاصل می‌شود ورای حالی است که دستیاب زاهد متعبّد می‌گردد مجوّز آن نیست که ظاهر شریعت مهمل بماند، و به قول امام غزالی، بعضی اهل دعوی به این بهانه که می‌دانند کیمیا از زر بهترست، بی‌آنکه خود هیچ از کیمیای حقیقت بهره‌یی بیابند، زرّ شریعت را هم ردّ کنند و خود را به مجرّد این قول که چیزی از زر عزیزتر هم هست خرسند دارند. و به هر حال هر چند عارف که مرتبهٔ ینظر بنورالله دارد (§ ۲۲۷ چ) در مرتبهٔ اظهار عبودیت به حق حالش به حال آنگونه دوست می‌ماند که در نزد محبوب خویش حاجت به اظهار دوستی ندارد، لیکن محبت و دوستی هم هرگز تنها بافکرت ومعنی مکنون تمام نمی‌شود*، به اظهار و بیان نیز حاجت دارد. چنانکه هدیه دادن دوستان به یکدیگر* صورتی از سر دوستی است،اما این معنی که سر دوستی اهمیتش از اظهار اینگونه تعارفها بیشتر است لزوم هدیه دادن دوستان را به یکدیگر نفی نمی‌کند، و در همه حال احسانهای ظاهری شاهد بر محبت‌های باطنی است. همچنین ظاهر و صورت عبادات هم شاهد احوال مضمر انسان محسوبست*، و البته به این بهانه که آنچه اهمیت دارد معنی است ظاهر را نباید رها کرد. در واقع ظاهر عبادات نیز، حتی درآنجا هم که با اخلاص تام قرین نباشد*، بسا که انسان را مشمول رحمت وعنایت الهی کند، و به هر حال نور شریعت به هر نحوی هست ممکن است انسان را در نیل به حقیقت کمک نماید. پ

٣٦١/ * الف: ۲۹۸۸/۳، ۳۳۴۳/٤، ۲۷۲۹/۵ ب: ۶۳۵/۲، ۳۴۰/۲، ۲۲۷٤/۲، ۳۸۲/۱ پ: ۲۶۲۵/۱، ۲۶۲۶/۱، ۲۶۳۲/۱، ۱۹۵/۵ ~

۱۴. درجادهٔ طریقت

۳۶۲

اینکه بدون نور شریعت نمی‌توان از آفاتی که در طریقت پیش می‌آید ایمن بود توقف در منزل خوف و رجا را الزام نمی‌کند. چرا که سالک تا وقتی در منزل خوف و رجاست هنوز شوقی که او را در سیر به ماوراء منزل هدایت و تشویق کند در وی پیدا نشده است، وآنکه در منزل متوقف می‌ماند هر چند از آفت گم گشتگی وازمحنت خستگی ایمن است ومی‌تواند در پرتو شمع شریعت هم خود را از هر چه در منزلگاه اهل غفلت موجب تهدیدست و نفس امّاره و تقیّد به عالم حس منشأ تمام آنهاست در امان بماند، اما از منزل نفس و قلمرو خوف و رجا، که به هر حال تعلق به عالم نفس دارد، تا نیل به کمال ممکن، که غایت اطوار نفس و موجب ترقی آن به کمال مرتبهٔ نفس مطمئنه است، فاصله‌ای است که آن را البته بدون خروج از منزلگاه خوف و رجا وشروع در سیر مراتب و اطوار کمال طی نمی‌تواند کرد؛ وتوقف در منزل همواره خطر عروض ملال و انهماک در خواب را، که اینجا عبارت از استغراق در اسباب غفلت و اشتغال به تعلقات جسمانی ونفسانی است، همراه دارد؛ و تا وقتی انسان قدم در راه نگذارد، امیدی به نیل مقصد نمی‌تواند داشت؛ واگر مقصد و سیری هم نباشد، حیات و ادراک در وجود انسان بدانچه کمال مطلوب آن است و آن را از مراتب ادراک و حیات کائنات مادون ممتاز می‌دارد تحقق نخواهد یافت. الف

اما فاصله‌یی که می‌بایست برای نیل به آنچه مقصد نهایی انسان و در واقع کمال نشئهٔ انسانی است طی کرد البته مسافتی طولانی است که طی کردنش عبور از مضایق بسیار و مرور بر منازل دشوار را الزام می‌کند، و سالک طریق که می‌خواهد با خروج از منزلگاه نفس خود را به قلّهٔ شامخ کمال انسانی برساند راه

سربالایی را در پیش دارد که هم لغزشگاههای پرخطر در آن هست و هم طی کردنش شوق بی ملال و همت نستوه می‌خواهد، و بسا که جاده در میان ظلمت ابر ومه یا روشنی های آفل و بی دوام پیچ و خم پیدا کند و به مقصد هم نرسد. از همین روست که بسیار خلق از طی کردن جادهٔ طریقت نومیدی و انصراف می‌یابند، یا از آن به منظری که عرفان نظری واوصاف منازل عرضه می‌دارد بسنده می‌نمایند و عزیمت جازم برای سیر در مراتب متعالی را در خود حاصل نمی‌بینند. ب

البته این جادهٔ متعالی، که انسان را از منزلگاه نفس تا معراج روح بالا می‌برد، تمام فاصله‌یی را که بین وجود محدود متناهی با آنچه ماوراء آنست وجود دارد باید در بنوردد، و بدینگونه سیر الی الله عبور بر منازل بسیار را بر سالک الزام می‌کند. و از ینجاست که ابو بکر کتّانی از مشایخ بزرگ طریقت می‌گوید بین عبد و حق هزار مقام از نور و ظلمت هست[۱]. و البته طیّ کردن اینهمه مقامات، تا آنجا که برای سالک میسر باشد، وی را دایم در سیر بی توقف مشغول می‌دارد و از بدایات تا نهایات یک لحظه وی را فارغ از سیر و حرکت نمی‌گذارد، توالی احوال او را به توالی مقامات می‌کشاند و سیر دایم همواره آفاق و مناظر تازه‌یی به وی عرضه می‌کند، و در هر مقام که سالک احساس ملال نماید و از سیر و حرکت باز بماند از نیل به مقام ماوراء محجوب می‌ماند، و درهر حالی که تعلق به آن حال بیابد از ترقی به احوال مابعد محروم می‌شود. و بدینگونه سیر طریقت فقط وقتی سالک را به مقصد حقیقت و آنچه کمال مراتب انسانی محسوبست هدایت می‌نماید که سالک آن را بی فتور و از روی شوق و همت طی کند. و پیداست که وقتی شمع شریعت را وسیلهٔ استضائهٔ خویش سازد از خطر ره گم کردگی می‌تواند احساس ایمنی کند، اما این ایمنی هم تا وقتی است که وسوسهٔ نفس و تمام آنچه برای سالک غول راه و مایهٔ ضلال طریق محسوبست موجب فتور همت وانحراف جهت سیر وی نباشد. و اینکه بسیاری دراین راه سیر کرده اند و به مقصد نرسیده اند و جمعی هم بدون طیّ کردن دشواریها بـه مقصد نزدیک شده اند از آن روست که سیر طریق به کوشش انسانی مربوط است، اما نیل به مقصد که از هدایت حاصل می‌آید کشش الهی را هم لازم دارد و در ین طریق— کشش چو نبود از آنسو چه سود کوشیدن[۲]؟ پ

۳۶۳ معهذا تا آنجا که به کوشش انسانی مربوط است سیر در جادهٔ

۱/۳۶۲ —منازل السّایرین، شرح عبدالرّزاق کاشانی /۸ ۲ —حافظ، دیوان، غنی— قزوینی /۲۷۱

طریقت ازمرحلهٔ تنبّه وتوبه آغاز می‌شود. چرا که بدون حصول این تنبه، که عبارت از خروج از غفلت خواب آلودگی است و صوفیه آن را یقظه می گویند، اندیشهٔ ترک منزلگاه نفس اماره و شوق سیر در ماوراء طور حیات حیوانی خاص اهل تقلید برای سالک حاصل نمی شود؛ و تا وقتی سالک از غفلت خویش احساس پشیمانی نکند و عروض یقظه وی را به توبه نکشاند، حرکت و سلوک وی آغاز نمی‌شود؛ و آشکارست که انسان تا وقتی اولین قدم را برای خروج از منزل برندارد رهرو پویا و سالک طریقت محسوب نیست. الف

از سایر منزلها، تَبَتُّل که تا مقام فنا تمام مراتب عمدهٔ سیر سالک را در دنبال دارد متضمن انقطاع از تمام ماسوی است. و از ینجاست که راه عارف از طریق زاهد (§ ۲۷۹ب و مابعد) جدا می شود. چون زاهد نیز هر چند از دنیا انقطاع می جوید اما انقطاع از دنیا او را به تجرید از ماسوی فایز نمی کند؛ چرا که ترک در نزد وی به خاطر نیل به سعادت أُخروی است، و چون وی در حقیقت به جنت و آخرت نظر دارد از ماسوی‌الله به کلّی منقطع نیست؛ اما عارف سالک تبتل را که مضمون دعوت قرآن کریم (۸/۷۳) هم هست در مفهوم انقطاع و تجرید از کل ماسوی تلقی می کند. و البته تبتل که موجب انقطاع کلّی از ماسوی است به رجاء عارفانه منجر می شود که با رجاء اهل زهد تفاوت دارد. و در نزد عارف تا این گونه رجاء در آفاق وجود سالک طلوع نکند وکشف و مشاهده‌یی راکه نیل بدان غایت سیر سالک و متضمن بقاء بعد از فناست در نزد وی قابل حصول نسازد، تبتل واقعی تحقق نمی یابد. واینجاست که تبتل خوف سالک تائب را به رجاء عارفانه منجر می کند و وی را با شوق و عشق به سیر در اطواری که از تبتل تا فنا پله‌پله به سوی کمال می رود دعوت و هدایت می نماید. ب

در طیّ این سیر، سالک چون از هر آنچه ماسوای‌حق است تجرید حاصل می کند، در آنچه نزد صوفیه معاملات نام دارد[۱] به حقیقت اخلاص تحقق می یابد و خلق را به کلّی از حساب اعمال خویش نفی و طرد می کند، و اینجاست که استقامت در مرتبهٔ اخلاص وی را به مقام توکل و تسلیم می کشاند. و شک نیست که تسلیم و توکل وقتی مبتنی بر تبتل و تجرید از ماسوی باشد به نفی هر گونه اسباب در مفهوم شهودی آن می انجامد، و انس و ذهول از ماسوی سکون و طمانینه‌یی را که جز با رضا و تسلیم کامل بدان نمی‌توان دست یافت در قلب وی وسیلهٔ استغراق در محبت الهی می‌سازد؛ و در تجربهٔ محبت مخلصانه‌یی که همه چیز جز محبوب در آن محو و نفی می شود، سالک وجود خود را هم از آنرو که تعلق به ماسوی دارد نفی

می کند و بدینگونه در نهایات سیر به سرمنزل فناء که تبتّل از بدایات راه آن محسوب است می رسد و در پایان طی این منزلها، جادهٔ طریقت وی را به حقیقت که تحقق به سرّوحدت و توحید محض را برای وی ممکن می سازد واصل می کند. پ

۳۶۴ در بارهٔ این مقامات ومنزلها که در تداوم سیر وتوالی احوال برای سالک پیش می آید و با هدایت شریعت و ارشاد شیخ و مربّی کامل از آفات آنها می توان ایمن ماند، آنچه مولانا در مثنوی به بیان می آورد حاکی از تجربهٔ شخصی یا مبنی بر آن می نماید، و تاحدّی از همین روست که مثنوی قبل از هر چیز متضمن عرفان عملی و سلوک تجربی به نظر می رسد. تقریر احوال و مقامات هم به همین سبب در کلام او ساده و غالباً دور از توجیهات پر پیچ وخم داعیه داران عرفان نظری است؛ معهذا در بعضی موارد در تحلیل این مباحث، تأملات او تدقیقات پرعمق و کم‌نظیر غزالی را در مسائل روانشناسی مربوط به اخلاق و معاملات به خاطر می آورد. به علاوه تقیدی که به رعایت حدود شریعت دارد تصوف او را از آنچه در اقوال اصحاب عرفان نظری گه‌گاه موجب سوءظن متشرعه در حق صوفیه و انتساب آنها به دعاوی و اقوال مخالف شریعت شده است تنزیه می کند و آن را نمونهٔ آن گونه تصوف نشان می دهد که بعضی متکلمان سنی آن را جزو مفاخر اسلام [۲] و از ویژگیهای اهل سنت و جماعت می خوانند. الف

از جمله در تبیین مسألهٔ فقر وحدود و شروط آن خاطرنشان می کند که ترک دُنیا، هر چَنْد نَیْل به فقر بدونْ آنْ ممکن نیست، اما لازمه اش هم به هیچ وجه دست داشتن از طلب وضبط مال یا نگهداشت زبان از ذکر آن نیست؛ و آنجا که فقر منجر به ترک و رفض جمیع آنچه تعلق به معیشت و حیات دنیوی دارد گردد ناچار از حدّ سنت و شریعت تجاوز می کند و در واقع فقر محمدی نیست، رهبانیت است و اهل شریعت آن را در خور نکوهش می یابند[۳]. درست است که دنیا سجن مؤمن و جنت کافر خوانده می شود، و مال در نزد عارف مؤمن همچون خسی به نظر می آید که گیر کردنش در گلو انسان را از آب حیاتی که عبارت از لقای حق است محروم می دارد*، لیکن سالک مادام که زیان دلبستگی بدان را درک می کند از گزند آن ایمن می ماند. به علاوه میل به تزکیهٔ نفس، که سیر سالک بی آن به مقام فنا منتهی نمی شود، بدون تن دادن به ابتلای دنیا ممکن نیست*؛ و اگر این تعلق به کلّی نفی شود حمام دنیا*، که انسان جز در آنجا نمی تواند وجود خود را از آلودگی های

نفسانی بشوید، روشن نمی‌ماند. از ین روست که ترک دنیا اختیار تجرد و رهبانیت نیست، عفت بدون شهوت تحقق پیدا نمی‌کند*، و آنجا که دشمن نباشد غازی نمی‌تواند قوت سر پنجهٔ خود را آزمایش کند. مال دنیا هم در حکم آب در یاست، اگر در درون کشتی راه یابد آن را غرق می‌کند، اما تا وقتی هم در زیر کشتی* است به تعادل سیر و امکان حرکت آن کمک می‌کند، حتی بدون آن کشتی امکان و قدرت سیر و حرکت ندارد. پس فقر درنزد سالک نباید به رهبانیت منجر شود. و آنچه از دنیا مذموم است مال و مکنت و فرزند و زن نیست، تعلق خاطر به آنها و غافل ماندن از یاد حق است* وآنکس که ملک و مال در نزد وی بیقدر ولاشیٔ باشد اگر تمام عالم هم ملک وی شود مایهٔ زیانش نخواهد بود؛ چرا که وی در آن صورت حکم کوزهٔ سر بسته‌یی را دارد که باد درو یشی آن را پر کرده باشد، و به همین سبب تعلقات عالم و هوای آن‌ها درآن‌نفوذندارد، از ین رو مثل کشتی بر آب می‌رود و بیم غرق شدن هم برایش نیست. ب

اما در باب ریاضت‌نفس که مولانا به استناداشارت رَجَعنا مِنَ ٱلجِهادِ الأَصغر، آن‌راعبارت ازجهاداکبرمی داند، مکرّرخاطرنشان‌می کند که نیل کمال بدون مخالفت با نفس و معارضه با مکاید آن ممکن نیست (§ ۲۱۴ ث ~) وآنکه هوای نفس را مقهور می‌سازد هر چند با غریزهٔ حیات می جنگد و کار وی حکم کشتن مادر را که پرورندهٔ وجود انسان است دارد لیکن کشتن این مادر، چنانکه مولانا در طی یک تمثیل* نشان می دهد، با وجود خشونت غیرانسانی که در آن هست گه‌گاه مصلحت می‌نماید، و آنکس که مادر تبهکار رسوای خویش را هلاک نکند بسا که هر روز ناچار شود دست به خون مرد دیگری بیالاید که هوس و شهوت مادرش او را به دام فسق و گناه وی می کشد. به علاوه چون نفسْ مادرِ تمام بتهایی است که انسان را به خود مشغول و از ذکر حق غافل می‌دارد*، تا وقتی سالک از طریق ریاضت و به اشارت و ارشاد شیخ کامل به کسراین‌نفس‌وقمع‌هوای‌آن‌دروجودخویش موفق نشود پیداست که یک قدم از خودی خویش بیرون نمی‌تواند نهاد، و سیر در اطوار سلوک تا آن هنگام که نفس رامقهورننموده باشد برای وی ممکن نخواهد بود. پ

لیکن کشتن این نفس که در حکایت پادشاه و کنیزک هم قتل زرگر* بر دست حکیم الهی و به اشارت و رضای پادشاه رمزی از آن محسوبست در واقع احیاء آن به حیات تازه‌تر و کاملتری است؛ از این رو احتمال آنکه این مبارزه با نفس موجب پیدایش عقده‌های روانی در وجود سالک گردد نزد عارف مایهٔ دغدغه خاطر نیست، چرا که در واقع تربیت وی مبنی بر الزام همین عقده‌هاست، و آنجا که

انسان از هر گونه عقدهٔ روانی خالی باشد با حیوان تجاوزجویی که نمی‌خواهد هیچ قید و حدی در مقابل خواست و کام خویش بیابد تفاوتی ندارد. به علاوه عارف سالک اگر نفس را از عالم حیوانی می‌کشد، آن را در عالم انسانی حیات تازه می‌بخشد و بدینگونه شهوات نفسانی را از راه طریقت و شریعت به عشق و شوق روحانی تبدیل می‌کند. ت

سعی در مبارزه با نفس هم، با آنکه سلوک طریقت بی آن حاصل نمی‌شود، در نزد مولانا التزام عزلت و اجتناب از صحبت را، که منجر به بیکاری و مردم گریزی برخی رهروان می‌گردد و طرز سلوک بعضی تکروان را مستوجب طعن و ملامت می‌سازد، الزام نمی‌کند؛ و هر چند صفای دل گه‌گاه در خلوت حاصل می‌آید، اما فواید انکارناپذیری که در خلوت هست [٤] اگر قطع صحبت اغیار را تجویز می‌کند اجتناب از صحبت همهٔ خلق را که استمرار در خلوت ممکن است بدان منجر گردد روا نمی‌دارد*، و وقتی مولانا در تحذیر حسام‌الدین از استمرار خلوت به وی خاطرنشان می‌سازد که فایدهٔ خلوت هم خود نکته‌یی است که سالک آن را از طریق التزام صحبت درک می‌کند*، در واقع سرّی از باطن حقیقت فتوت را که حسام‌الدین و خانوادهٔ وی (§ ۱۳ت) بدان منسوب بوده‌اند به وی یادآوری می‌کند. زیرا فتوت که در آن زمان در قونیه واکثر بلاد روم رونقی داشت و حسام‌الدین و اتباع خاص او غیر از تصوف به آداب آن نیز مقید بودند در نزد مولانا، ورای شلوار فتوت و شرب کأس آب و نمک و شدّ میان[۵]، حقیقت و باطنی دارد که چیزی جز پاکبازی مخلصانه نیست*. و البته حصول این امر که لازمه‌اش عطای بی منت و ایثار آمیخته به اخلاص است موقوف به مجالست با اهل معنی* واستمرارصحبت با خلق است؛ چنانکه احوال شیخ احمد خضرویه را مولانا به طور ضمنی تجسم کمال جوانمردی نشان می‌دهد*، و زندگی او، چنانکه از حکایت حلوا خریدنش جهت غریمان برمی‌آید، تا آخرین نفس در صحبت خلق می‌گذرد، و با آنکه خود در باطن جز به حق ناظر نیست، در ظاهر دایم در بین خلق سر می‌کند، از توانگران وام می‌ستاند و به محتاجان بی‌مزد ومنت عطا می‌کند، و ترقی در مراتب کمال سلوک را مستلزم عزلت و خلوت نمی‌داند. نه آیا سلوک خود مولانا هم با آنکه از آلایش به تعلقات ظاهری اجتناب دارد بر التزام صحبت و اجتناب از عزلت و انزوا مبتنی است؟ ث

۳٦٤/ * ب: ۱۳۳/۲، ۲٦۰۸/٤، ۲۳۸/٤، ۵۷۷/۵، ۹۸۵/۱، ۹۸۳/۱ - پ: ۷۷٦/۲، ۷۷۲/۱ ت: ۲۲۲/۱ ث: ۲۵/۲، ۲٤/۲، ۱۹۷۲/٦، ۷۱۱/۱، ۳۷٦/۲ -

۳۶۵ اینکه شریعت مثل نوری است که جادهٔ سیر الی الله را روشن می‌کند، سیرت و سنت رسول را نزد مولانا اساس تربیت اهل طریقت می‌سازد؛ و آنچه را برای کافهٔ مؤمنان در قرآن «اُسْوَةٌ حَسَنَه» (۲۱/۳۳) محسوبست منشأ الزام مجاهده‌یی می‌کند که از آنچه صوفیه «کسر شهوتین» می‌خوانند آغاز می‌شود و استمرار در آن سالک را از غلبهٔ نفس می‌رهاند و به آنچه وصول الی الله عبارت از آنست[1] هدایت می‌کند. این ریاضت و مجاهده در عین حال نشان می‌دهد که برخلاف پندار بعضی بطالان اخلاق و طبایع انسانی پذیرای تربیت و اصلاح است و مجرّد اشتغال به ریاضت و مجاهده، طریق صوفیه را شاهد ونشانه‌یی بر امکان اصلاح و تهذیب نفوس نشان می‌دهد[۶]. از همین روست که مولانا شناخت احوال نفس را برای اجتناب از شرور و مکاید آن توصیه می‌نماید و از بعضی صحابه نقل می‌کند که از پیغمبر غالباً در باب مکر نفس سؤال می‌کردند*، و شک نیست که اینگونه اصحاب آنگونه که از روایت حُذَیْفَة بن الیمان برمی‌آید (§۲۱۷ح) می‌خواسته‌اند بدینوسیله با احتراز از شر نایل به خیر گردند و با تعدیل قوای مربوط به شهوت و غضب به حسن خلق، که مکارم اخلاق تعبیری از آنست و تاحدی نیز غایت بعثت انبیا نیز هست[۷]، نایل آیند و نفس را در قید شریعت مقید دارند. الف

بدینگونه آداب و اخلاق اهل طریقت در ریاضتهایی که آن را بر «کسر شهوتین» و مجاهدهٔ با نفس مبتنی می‌کرده‌اند، برخلاف آنچه منکران قوم دعوی کرده‌اند [۸]، نزد خود آنها مغایر با سنّت نیست، بلکه ناظر به متابعت از سنت و حفظ ظاهر آداب شریعت هم هست و در حقیقت امراض قلوب را که موجب انصراف از توجه به حق می‌شود آنها از طریق ترک شهوات، در حدّ آداب سنت قابل معالجه می‌یافته‌اند ومخصوصاً کسر شهوتین ـ شهوت بطن و شهوت نکاح ـ را، که نزد اهل طریقت سایر شهوات از جاه و مال و تمام آنچه موجب انحراف سالک از نیل به مقصدست ناشی از آنهاست،[2] بر آداب و حدود شریعت مبتنی می‌دانسته‌اند و از اینکه مجاهدهٔ با نفس آنها را از حدّ التزام فقر محمدی دور دارد غالباً اجتناب داشته‌اند. ب

به هر حال نفس چون انسان را به خودی وی مشغول می‌دارد هرگونه سیر در مراتب کمال را که رهایی از «خود» شرط و مقدمهٔ آنست برای سالک غیرممکن می‌کند، و از ینجاست که تصفیهٔ قلب و تزکیهٔ اخلاق را باید از غلبهٔ بر نفس وقلع وقمع هواهای نفسانی شروع کرد؛ چرا که تا وقتی محرک اندیشه و فعل انسانی

نفس اوست هر شهوتی که از طریق التزام ظاهر شریعت و براساس تقیّد به امر و نهی و حلال و حرام شرع درانسان ضعیف شود شهوت دیگری جای آن را می گیرد و هر بُتی که انسان آن را بدینگونه بشکند نفس که مادر بُتهاست* بت دیگری را به جای آن خواهد زایید، و بدینگونه متابعت ظاهر شریعت بدون تزکیهٔ نفس و رهایی از غلبهٔ آن موجب نیل به خیر نخواهد شد. پ

لیکن رهایی از غلبه نفس هم کار آسانی نیست و از همین روست که رهروان طریقت، در قبال جهاد با کافر، مجاهده بانفس را جهاد اکبر خوانده‌اند و خصم اندرون را ازخصم برون سخت‌تر نشان داده‌اند*. و اینکه عیاضی، با وجود هفتاد غزو که بر امید شهادت کرده بود، وقتی در گرماگرم مجاهدهٔ با نفس از شنیدن صدای طبل غازیان خود را طالب غزا یافت نفس را در ین رغبت در خور اتهام و ملامت دید* ازآن رو بود که نفس جهاد اکبر را از جهاد اصغر بیشتر مایهٔ ناخرسندی خویش می‌یافت و به همین سبب به معرکهٔ جنگ بیشتر از گوشهٔ عُزلت رغبت می‌ورزید. درست است که این دوران عزلت و خلوت را سالک باید جهت نیل به تزکیهٔ نفس طی کند، و گه‌گاه نیز طولانی است، اما تقیّد به سنت و سیرت رسول استمرار در آن را تجویز نمی‌نماید، و سالک مجاهد وقتی تسلط خود را بر نفس تجربه می‌کند پیداست که میل به استمرار در خلوت را هم با چشم سوءظن می‌نگرد، و چون التزام عزلت را موجب انحراف از سنت می‌یابد از آن اجتناب می‌کند و می‌کوشد تا در سیر مراتب آن را هم مثل منزلی از منازل راه در پس پشت بگذارد وسیر خود را در ماورای آن ادامه دهد. ت

۳۶۶

اما جادهٔ طریقت، که سالک باید منازل آن را از بدایات تا نهایات همه جا در روشنی نور شریعت طی کند، تا وقتی هدایت الهی در وجود شیخ مرشدی دستگیر و راهبر او نشود، همواره سالک را به مقصد حقیقت نمی‌رساند. بسیاری رهروان هم، با آنکه در نور شریعت برین جاده قدم می‌نهند، از جاذبهٔ عنایتی که آنها را در ین راه همّتی بی‌ملال و شوقی بی‌فتور بخشد محروم می‌مانند؛ یا در همان منازل نخست به طریقهٔ زهاد و احیاناً اهل مدرسه می‌گرایند، یا از رسم تصوف به ظاهر آن که خرقهٔ پشمین و حضور در مجالس ذکر وتلقین است اکتفا

۱/۳۶۵—مثنوی، دفتر پنجم، دیباچه ۲—احیاء العلوم ۷۷/۳

۳۶۵/ * الف: ۳۶۶/۱ پ: ۷۷۱/۱ ت: ۱۳۷۴/۱- و ۱۳۸۶/۱-، ۳۷۸۰/۵-

می کنند و بدینگونه در شمار مترسمان باقی می‌مانند. الف

مولانا آنکس را که در این طریق مقید به رسم ظاهر نمی‌ماند و حقیقت آن را که تبدّل حال و نیل به ولادت ثانی است در خود تحقق می دهد «صافی» می‌خواند* که بر خلاف صوفی ابن‌الوقت (§ ۱۰۵ت) نیست ابوالوقت است، وآنچه صوفی طالب آنست یا خود را طالب آن نشان می دهد برای وی حاصل است* و از ین رو حاجت به تکرار و تقلید احوال و اقوال مشایخ ندارد، و اگر سخنهای دقیق می گوید از مواجید و اذواق خود اوست، از تصنع و تقلید که شیوهٔ مدعیان بی معنی است نیست. این مدعیان که حرف و حال درویشان واقعی را به خود می بندند حالشان به جوی آب می‌ماند که آب را از خود عبور می دهد و آن را به تشنگان و آبخوران می رساند اما خودش از آب بهره‌یی نمی یابد و تشنه‌لب و محروم می ماند*. درست است که اینگونه سخنان تقلیدی هم به وی نوعی مستی می دهد، اما باز فرق است میان این مستی دروغین با آنچه سکر راستین* محسوبست، وجوی کوچک تا «یم» نشود آن حالی را که جز «یم» بدان دست نمی یابد ادراک نمی کند؛ و آنکس که احوال مدعی مقلد را با احوال صوفی صافی می سنجد معاینه می بیند که بین آنها از مقلد تا محقق* فرق بسیار هست. ب

بدون شک طعن و نقدی هم که گه‌گاه در مثنوی راجع به احوال صوفیه هست به همین متشبهان و مدعیان مربوط است، و درواقع آنچه از زبان کودک حلوافروش درخطاب به اصحاب شیخ خضرویه*، یا از گفتهٔ باغبان در خطاب به صوفی و یارانش*، و یا از لسان زن شیخ خرقانی در خطاب به مرید* به بیان می‌آید تصویری است از آنچه احوال متشبّهان قوم در اذهان عام داشته است، و در واقع بعضی بیرسمی ها و هرزگی هاشان را نیز مولانا در قصهٔ صوفیان و بهیمهٔ مسافر* وحکایت امرد و کوسه* در خور طعن و طنز می یابد، و حتی سماع آنها را با آنکه طریقهٔ خود مولانا مبنی بر سماع و متضمن تجویز و تشویق آنست سماع راست نمی داند و چون ناشی از احوال واقعی نیست صورتی فارغ از معنی می شمرد، که بر سماع راست هر کسی البته دست نمی تواند یافت* پ

مولانا اینگونه صوفیان را نقش درویش می‌خواند، نه درویش واقعی (§ ۳۷۰الف و مابعد)؛ و حال مترسمان را، که اهل معنی* نیستند و به صورت تصوف دل خوش کرده‌اند، به تیغ چوبین تشبیه می کند* که تا در غلاف است تیغ به نظر می رسد و وقتی از غلاف بیرون آید کاری از عهده‌اش بر نمی آید و فقط به درد

سوختن می‌خورد. از همین روست که آنچه را «لئام» خلق در خرقه‌دوزی و شاهدبازی و لوازم آنها منحصر کرده‌اند و آن را صوفیی می‌خوانند، با لحنی که یادآور نیش‌وطعن ابوالعلاء المعری در حق آنهاست نقد می‌کند* و خاطرنشان می‌سازد که صوفی با این چیزها صوفی نیست، آنچه او را صوفی می‌کند دردو طلبی است که اصل صوفیی است و در حقیقت همانست که صوفی را به مرتبهٔ صافی می‌رساند. ت

۳۶۷ معهذا اهمیت قابل ملاحظه‌یی که سماع در نزد مولانا در تزکیهٔ نفس سالک دارد واز همان آغاز مثنوی و خطابی که به مستمع دارد پیداست البته در باب آنچه وی آن را «سماع راست» می‌خواند صادق می‌نماید و با سماع بیدردان، که سایرصوفیه نیزآن رادرخورطعن و انکار یافته اند، مربوط نیست. ابیات نی نامه را هم بی‌شک خاطرهٔ پرشور یک سماع راست باید به مولانا الهام کرده باشد؛ و از روایات مناقب نویسان هم، بعد از اتصال به شمس ومخصوصاً به دنبال غیبت او از قونیه، استغراق مولانا در رقص و سماع و در نغمهٔ نای و رباب پیداست. الف

علاقهٔ به نی، که قبل از آغاز مجالس نظم مثنوی (§ ۱۳ الف) وی را به انشاء «نی نامه» واداشت، از بعضی غزلیات دیوان شمس هم برمی‌آید، و از آنچه خود وی در باب منشأ بانگ نی و ارتباط آن با اسرار ولایت به بیان می‌آورد[۱]، و همچنین از توجه دوستانه‌یی که در حق حمزهٔ نایی استاد خوشنواز قونیه نشان می‌داد[۲] این علاقه آشکار است. در باب رباب هم، که یک غزل وی در تفسیر اسرار نوای آن (§ ۱۴۸ ب) ظاهراً منشأ عمدهٔ الهام منظومهٔ رباب‌نامه به پسرش سلطان ولد شد، آنگونه که از همان غزل و نیز از مقدمهٔ منثور ولد بر رباب نامه‌اش مستفاد می‌شود، چنان برمی‌آید که مولانا بانگ رباب را هم مثل نغمهٔ نی شکایت واشتیاق غریبانهٔ روح تلقی می‌کرده است. ب

به علاوه از روایت مناقب نویسان، که گفته‌اند در ساختمان رباب هم به اشارت او پاره‌یی تصرف انجام شد و بدنهٔ رباب راکه پیش از آن «از قدیم العهد» به شکل «چهارسو» می‌ساختند به دستور وی «شش گوشه» کردند[۳]، شاید تبحر وی را در شناخت آلات موسیقی هم بتوان دریافت و آن را نیز از اسباب توجه خاص وی به

۳۶۶/ * ب: ۱۴۲۶/۳، ۱۴۳۳/۳-، ۴۸۸/۲، ۴۸۷/۲، ۴۹۳/۲ پ: ۴۰۵/۲، ۲۱۷۷/۲-، ۲۰۵۷/۶، ۵۱۴/۲-، ۳۸۴۳/۶-، ۲۷۶۳/۱ ت: ۷۱۱/۱، ۷۱۲/۱-، ۳۶۴/۵-

برخی سازها محسوب داشت؛ چنانکه ذکر نام برخی دیگر از آلات موسیقی مثل چنگ و کوس و طبل و سرنا و دهل و طبلک و تبوراک و نظایرآنها در مثنوی* و در دیوان غزلیات نیز حاکی از عمق این آشنایی است؛ و اینکه در تقریر جواز سماع مکرّر با متشرعهٔ فقهاء ناچار به مباحثه شد[۴] مبنی برآن بود که وی نیز مثل غزالی سماع را مادام که موجب انحراف از شریعت و دستاویز ارتکاب منهیات نشود، خاصه برای کسانی که آن را از روی نفس و هوی نشنوند[۵]، خالی از اشکال می دید. پ

از احوال خود وی برمی آید که مجلس سماع را همچون محلّی تلقی می کرد که مردان خدا در آنجا تجلی و رؤیت خدا را تجربه می نمایند، و گویی سماع آنها را از همهٔ عالمهای دیگر بیرون می آوردو به لقای حق واصل می کند. یاران وی هم از تلقین شمس ومولانا معتقد بودند که «سماع از آن بر خلق حرام شد که بر هوای نفس مشغولند، چون سماع می کنند آن حالت مذموم ومکروه زیاده می شود و حرکت را از سرلهوو بطرمی کنند، لاجرم سماع بر چنین قوم حرام می شود؛ برخلاف آن جمعی که طالب و عاشق حقند در سماع آن حالت و طلب زیادت می شود و ماسوی الله در آن وقت در نظر ایشان نمی آید، پس بر چنین قوم سماع مباح باشد.»[۶] و این نکته که مولانا در مثنوی هم سماع را غذای عاشقان و مشتمل بر ذوق وخیال وصل و اجتماع می خواند* از آن روست که به اعتقاد وی عاشقان حق در عالم الست به آوازهای خوش روحانی انس داشته اند و امروز که درعالم نفس و کدورات حسّی گرفتارند، چون شمه یی از آن آوازها بشنوند، روح وجانشان از غایت شوق به جوش واضطراب می آید[۷] و عشق و اشتیاق آنها پرورش می یابد و زیادت و افزونی می گیرد. در مثنوی هم حکایت آن تشنه که چون جوز در آب می فشاند صدای آب وی را خوش می داشت* تأثیری را که سماع در تقویت کردن روح عاشقان دارد* تصویر می کند. وجای تردید نمی ماند که ترکیب این الحان و نغمه ها، چنانکه مولانا هم از تحقیق و شناخت اصل موسیقی [۹] خاطرنشان می کند، باید مأخوذ از تناسب ادوار چرخ و به هر حال مبتنی بر حکمت حکیمان باشد*، و هر چه باشد ناشی از لهو و لغو نیست که تا آن را بدین سبب در خور نفی و انکار توان یافت. ت

اینکه غلبهٔ وَجْد سماع صوفی را غالباً منجر به نعره‌زنی و خرقه‌دری ودست افشانی و پایکوبی می دارد از تأثیری که موسیقی در ایجاد سُکر و بیخودی دارد* ناشی است، و از آنچه مناقب‌نویسان در احوال خود مولانا نقل کرده اند چنان برمی آید که سماع در نزد وی غالباً منجر به عروض اینگونه احوال می شده است. اما رقص در نزد مولانا و اصحاب وی غالباً همچون نیایشی رمزی تلقی می شده است که

لازمهٔ «سماع راست» و متضمن لطایف اسرار طریقت بوده است؛ چنانکه یاران وی چرخ زدن را اشارت به این نکته می‌دیده‌اند که در آن حال به هر سوی می‌گردند روی دوست را می‌بینند، و پایکوبی را کنایه از ین معنی تلقی می‌کرده‌اند که سالک ازشوق اتصال به عالم علوی ماسوی را در پای همت خویش پست می‌دارد، چنانکه دست‌افشانی را نشانه‌یی از خرسندی ناشی ازحصول مراد وغلبه بر نفس اماره می‌شناخته‌اند[۸]، و با اینگونه تأویل که تمام حرکات سماع را به نحوی همچون رمزهایی از احوال سلوک عارفان می‌دیده‌اند پیداست که رقص در نزد مولانا و یارانش از مقولهٔ لهو و لعب نیست تا مثل بعضی مشایخ دیگر[۱۰] آن را متضمن منهیات تلقی نمایند. ث

به هر حال مولانا رقص عامی غافل را که مبنی بر لعب و عاری از هرگونه مقصود عالی است در خور طعن می‌یابد و حال وی را، که حرصش در همه چیز طالب سود و جویای صرفه می‌دارد و با اینهمه رقص را بدون نظر به هیچ گونه سود و صرفهٔ واقعی و فقط به عنوان لعب و لهو خالص و بی‌شایبه تلقی می‌کند و از کارش در حقیقت جز ابلیس هیچ کس حاصلی نمی‌یابد، به حال خرس بازاری تشبیه می‌کند که مسخره‌یی او را برگرد معابر و اسواق به رقص و پای بازی وامی‌دارد و او نیز بی‌آنکه در ین کار مقصودی داشته باشد در منظر خلق به پایکوبی و دست‌افشانی می‌پردازد، و اگر از ین رقص وی نیز سودی حاصل آید به آن مسخره‌یی عاید می‌شود که وی را به این لعب بیمقصود وامی‌دارد، والبته خرس خود جز خندهٔ خلق و خستگی خویش از آن بهره‌یی حاصل نمی‌کند*. ج

پیداست که رقص مردان و آنچه سماع مولانا و یاران به آن منجر می‌شود از ین مقوله نیست؛ و خود مولانا تأکید می‌کند که رقص هر گاه عاری از هرگونه مقصود باشد در خور مردان نیست، مرد حق وقتی به رقص برمی‌خیزد که مقصودی عالی دارد: می‌خواهد خودی خود را بشکند، می‌خواهد وقار و جبروت دروغین خود را که موجب می‌شود تا مریدان و معتقدان او را به چشم تعظیم بنگرند در نظر آنها خُرد کند، و بالاخره می‌خواهد زخم غفلت را که بر پیکر وجود او هست و او با پنبهٔ تلبیس آن را از انظار می‌پوشاند و نمی‌گذارد تا خون و چرک آن سر باز کند آشکارا و برهنه سازد و این پنبه را از روی جراحت دیرینهٔ خویش بردارد* و بگذارد تا تمام وجود وی از این خون فروبسته‌یی که غفلت و ریش ناشی از آن موجبش گشته است خالی شود و با خالی شدن از آن خویشتن را ازغفلت و آنچه موجب انهماک در آن است نجات دهد. از ینجاست که رقص مردان نوعی بازی با خون و غوطه خوردن در

آن است و مثل پای بازی اهل غفلت پرورش نفس و دلنوازی ابلیس نیست. و وقتی مولانا به این مناسبت می‌گوید که اینگونه رقص و جولان را مردان حق در پیش چشم خلق و در کوی و میدان می‌کنند و در طی آن در واقع در میان خون خویش می‌رقصند، اشارت به همین تأثیری دارد که رقص در خالی کردن سالک از خودی خویش و از وقار دروغین ریایی که حاصل این خودنگری است ممکن است داشته باشد؛ و بدینگونه رقص در نزد گویندهٔ مثنوی خودشکنی، و از مقولهٔ ریاضت و مجاهده محسوب است. چ

البته اینگونه رقص و سماع که مطرب درونی برای عارف دف می‌نوازد* و برگها بر شاخها برایش کف می‌زنند* و در واقع در این لحظه‌های درخشان تمام کاینات با جان او همراز و هم‌آواز می‌شوند از آنگونه نیست که مثل آنچه نزد بعضی متشبّهان بَطّال معمول تواند بود منجر به تجویز شاهدبازی گردد، و پیداست که وقتی سماع غذای روح عاشق و یادآور نماز باشد اشتغال به اینگونه فضول تا چه حدّ مورد انکار خواهد بود. درست است که بعضی صوفیه خوبرویان را شاهد قدرت و صنع ایزدی تلقی می‌کرده‌اند و به همین سبب از خیلی قدیم آنها را از باب کنایه شاهد می‌خوانده‌اند[۹]، لیکن این معنی به مترسمان قوم مربوط است، محققان از آلایش بدان برکنار مانده‌اند. و هر چند نظر در شاهد در نزد کسانی چون شیخ احمد غزالی و اوحدالدین کرمانی و روزبهان بقلی و شیخ عراقی هم درمفهوم رؤیت جمال مطلق در صور مقید توجیه می‌شده است، این طرز معاینهٔ مطلق در مقید نزد مولانا و همچنین در نزد شمس تبریز ناروا به شمار می‌آمده است؛ و از همین روست که شمس در اوحدالدین طعن می‌کند و مولانا هم کسانی را که نظر به خوبرویان را به این طرز توجیه می‌کنندغالباً مستغرق نفس و ناظر به شهوت می‌داند؛ و بیشک آنها نیز که این معنی را دور از ملامت خوانده‌اند ناظر به احوال کسانی بوده‌اند که به تعبیر مشایخ، طهارت قلب آنها به مرحلهٔ کمال رسیده باشد و چشم ایشان از دیدن غیر حق پوشیده باشد؛ و معلوم است که وقتی این مرتبه برای صوفی حاصل نباشد، تصوف او در شاهدبازی و خرقه‌دوزی خلاصه می‌شود،و خانقاه او البته تفاوت بسیاری با خرابات ندارد. ح

۱/۳۶۷ تا ۵—مناقب ۴۸۲/۱–، ۲۳۱/۱، ۹/۱—۸۸، ۱۶۵/۱، ۶۵۸/۲ ۶و۷و۸—رسالهٔ فریدون سپهسالار/۶۵، ۶۶، ۶۶ ۹—ثعالبی، الکنایه والتعریض/۱۹

/۳۶۷ * پ: ۲۰۸۵/۱ و ۲/٤— ۷۳۱ و ۵/۳— ٤۰۹٤ و ٤۰۹۷/۳ ت: ۷٤۲/٤، ←

۳۶۸ هر چند البته قدوم یک شیخ راستین خرابات* را که محلّ فسق و خبث است ممکن بود جایگاه توبه و مناجات سازد، خانقاه هم که بهتر مکان* محسوب می‌شد امکان داشت به جهت وجود یک صوفی ناراست تبدیل به منزلگاه اهل فساد گردد و بدینگونه آنچه در آغاز به عنوان صومعه و خلوتسرا برای قومی ساخته می‌شد، که ایشان را از اشتغال به حق پروای پختن و ساختن طعام خویش نبود، محل تردد وتجمع کسانی می‌گشت که به قول شمس تبریز «از غم لوت پروای او ندارند»[1] و بسا که در آنجا خرقهٔ مشایخ هم که لباس تقوی بود به لباس فسق ولباس شهرت تبدیل می‌یافت. درست است که خانقاه را هم مثل خرقه، صوفیه از قدیم همواره با سنت وشریعت مربوط می‌کردند و فی المثل رسم خرقه‌پوشی را به استناد حدیث ام‌خالد مأخوذ از سیرت رسول نشان می‌دادند[۱۱] و سابقهٔ خانقاه را به صفّهٔ مسجد مدینه و اصحاب صفّه منسوب می‌نمودند[۱۲]، لیکن مقارن عهد حیات مولانا خرقه وخانقاه دیگر غالباً فقط نشانی ظاهری بود که مدعی دروغین هم مثل شیخ راستین می‌توانست با تمسک به آنها خود را اهل زهد و طهارت جلوه دهد و بدینگونه اهل طریقت را در انظار خلق مورد سوءظن و خرقه و خانقاه را نشان تزویر و فن سازد الف

از روایت ابن‌بطوطه، که اندک زمانی بعد از حیات مولانا از قونیه و بلاد روم گذشته است، برمی‌آید که در آن ایام هنوز خانقاه‌ها و رباط‌ها از صوفیان مجرد و مسافران فقیر پذیرایی می‌کرده است؛ اما از اشارات مثنوی به خوبی پیداست که با وجود دقت فوق‌العاده‌یی که غالباً در ین خانقاه‌ها در التزام به حدود شریعت معمول بوده است، ظهور برخی بیرسمی‌ها هم که حتّی در عهد قدماء مشایخ نیزگه گاه در خانقاه‌ها روی می‌داده است نمی‌توانسته است در ین ایام اجتناب‌پذیر باشد، و اینکه حتی امثال سعدی هم در ین ایـام احیاناً بر روندگان طریقت و اهل خانقاه طعنه‌ها داشته‌اند از همین جاست. ب

در مثنوی، قصهٔ بهیمهٔ مسافر* که صوفیان خانقاه آن را شبانه بفروختند و سیم آن را در وجه لوت و سماع به کار بردند در واقع تصویر آنگونه خانقاه‌هاست که اوقاف معیّن با عواید جاری آنها کفاف خرج واردانش را نمی‌داده است و به سبب عدم توجه اهل خیر، خادم و متولی خانقاه از عهدهٔ پذیرایی تمام واردان برنمی‌آمده‌اند

←

۵/۴–۷۴۴، ۷۴۳/۴، ۷۳۳/۴ ث: ۶۶۰/۶ – ج: ۹۴/۳ چ: ۹۵/۳، ۹۶/۳
ح: ۹۸/۳، ۹۹/۳

و صوفیان خانقاه گه‌گاه شاهد اینگونه ستم ظریفی هامی شده‌اند. داستان صوفی و خادم خانقاه که بهیمهٔ درویش را تیمار نداشت* و صبحگاهان چون صوفی از خانقاه بیرون آمد بهیمه را یارای حرکت و طاقت کشیدن وی نبود، نقش خادم را در خانقاه و در پذیرایی از واردان نشان می‌دهد. پیداست که خادم خانقاه در تهیهٔ مایحتاج واردان و تأمین اسباب آسایش آنها تعهد و وظیفه دارد[۱۳] و اینکه در حکایت بهیمهٔ صوفی، از تیمار آن غافل مانده باشد هر چند نادر اتفاق می افتدوقوعش موجب تشنیع در حق اهل خانقاه خواهد بود. حکایت کوسه و امرد هم در مثنوی* از رواج رسم شاهدبازی در بین صوفیهٔ اهل خانقاه که غالباً مسافرو دور ازخانه و دیار خویش بوده‌اند حاکی است. و اینکه حمزه خوردن* قوم را در خور طعن و تسخر می یابد از آن روست که اهل خانقاه به رعایت سنت به خوردن این سبزی که عبارت از ترتیزک یا جرجیر باشد علاقه نشان می داده‌اند و به شوربای بلغور که با این گیاه می پخته‌اند حرص خاصی اظهار می نموده‌اند وهر چند آنها این کار را از باب رعایت سنت[۱۴] انجام می داده‌اند، چون عامهٔ مردم این گیاه را موجب تحریک شهوات می پنداشته‌اند[۲]، آنها را به جهت حرصی که به حمزه‌خواری می ورزیده‌اند به شهوت‌پرستی منسوب می داشته‌اند و حمزه‌خوار* و حمزه‌پرست* می خوانده‌اند. درهر حال تجرد و انزوای اهل خانقاه و حمزه‌خواری آنها و مخصوصاً عدم دسترس‌شان به زنان، که ظاهراًنزدمولانا ازاسباب وقوع قوم درتمایلات غیر طبیعی بوده است*، خانقاه صوفیه را به این گونه تبهکاریها می آلوده است،و آیا از همین روست که در زبان بعضی شعراء نیز گه‌گاه ذکر خانقاه با نام خرابات همراه بوده است و بدینوسیله خواسته‌اند ناروایی های خانقاه را با تبهکاریهای خرابات قابل مقایسه نشان دهند؟ پ

رسم خرقه‌پوشی نیز، که نزد محققان قوم نشان قطع انس با مألوفات و علامت زهد و ترک دنیا محسوب می شد و با اینهمه بعضی مشایخ برای آنکه خود را به لباس شهرت نیالوده باشند از لبس مرقعات اجتناب داشته‌اند[۱۵]، نزد مترسمان بیمعنی وسیله‌یی برای خودنمایی گشت، و در دوختن و پوشیدن خرقه های کبود و مرقعات ملمع [۱۶] گه‌گاه چندان آثار سالوس و ریا ظاهر می شد که خرقه‌دوزی هم مثل شاهدبازی از لوازم احوال مدعیان تصوف گشت، و اینکه مولانا ظاهر صوفیی را درنزد مدعیان فرومایه عبارت ازمجرد «خیاطه و لواطه»* می خواند ناظر به احوال همین مدعیان قوم است که با این نیرنگ‌سازیها خانقاه صوفیه را دکان تزویر وخانهٔ فسق نشان می داده‌اند و گه‌گاه بین آن با خرابات رندان فاصلهٔ زیادی باقی

نمی گذاشته اند. ت

۳۶۹

بدینگونه رسم و راه صوفی را، که نزد خود آنها بر صفوت و صفا مبتنی می نماید، تزویر و سالوس اهل دعوی بی اعتبار می کند؛ واگر گویندهٔ مثنوی بر این مدعیان دروغین غالباً طعن وتعریض دارد، ازآن روست که وجود آنها را به مثابهٔ غولان راه موجب گمراهی و واپس ماندگی سالک راه می یابد، و سیر در این جاده راتا وقتی خطر اغواء و اضلال آنها باقی است برای بسیاری از رهروان طریقت خالی از خطر نمی داند. الف

در واقع وقتی مولانا در مثنوی از کسانی که حرف درویشان و نکتهٔ عارفان* را بر خود می بندند انتقاد می کند، بدون شک نظر به اشخاص معلوم معیّن ندارد و با این تعریضها می خواهد مخاطب را به وجود دام ها و فریب هایی که در راه هر طالب عاشق هست متوجه نماید. معهذا در پاره یی موارد نیز از ین گونه سخنان نظر به طعن و نقد کسانی دارد که طریقت مشایخ را در مباحث برهانی و نظری منحصر می کرده اند و غالباً این مباحث را کشفی و ذوقی می خوانده اند و بدینگونه، به جای مجاهده و عمل که علم اهل صیقل از آنجا ناشی است و حاجت به درس و بحث و کتاب و دفتر ندارد، به بحث و نظر که تجدید عهد با قیل و قال اهل مدرسه است می پرداخته اند و درحقیقت صفای قلب اهل صیقل (§ ۲۹۱پ) را دوباره به زنگار وسوسه و خیال اهل مدرسه می آلوده اند[۱۷]. پیداست که اینگونه اقوال در نزد مولانا با سلوک راستین اهل طریقت تفاوت بسیار دارد، و اشتغال به این گونه دعویها را گویندهٔ مثنوی از مقولهٔ خراش ناخن فکرت تلقی می کند که روی نفس مطمئنه را مجروح می کند و جان را از سیر در اطوار کمال مانع می آید و به دعوی های بیمعنی و آنچه اصحاب عرفان نظری آن را سخنان بلند [۱۸] می خوانند و غالباً جز مجرّد الفاظ و عبارات هم حاصلی ندارد مشغول می کند. در هر حال عرفان نظری، آنگونه که در عصر حیات وی در قونیه و درحوزهٔ شیخ صدرالدین قونوی تعلیم می شده است، در نزد مولانا ظاهراً وسیلهٔ نیل به حقیقت به شمار نمی آمده است و گویندهٔ مثنوی به آنگونه دعاوی و اقوال به چشم قشر و پوست می نگریسته است، نه شناخت دوست[۱۹]. ب

۳۶۸/۱ ـــ مقالات شمس/۲۴۱   ۲ ـــ تحفهٔ حکیم مؤمن/۳۹

۳۶۸/ * الف: ۳۴۲۱/۲، ۳۸۵۶/۶   پ: ۵۱۴/۲-۰، ۱۵۶/۲-۰، ۳۸۴۳/۶-۰، ۳۷۷۶/۵-۰
۳۸۵۷/۵، ۱۳۳۱/۶، ۱۷۳۲/۶   ت: ۳۶۴/۵

با آنکه مکتب شیخ صدرالدین مقارن سالهای نظم مثنوی در قونیه فعالیّت داشت و در ظاهر هم بین مولانا وشیخ الاسلام قونیه صحبت دوستانه قایم بود، طریقهٔ مولانا با آنچه در حوزهٔ قونوی تعلیم می‌شد تفاوت داشت (§ ۲۶۳ الف و مابعد) و به هر حال قابل تلفیق به نظر نمی‌آمد. آیا این معنی تصادف محض و اتفاق ساده‌یی است که حتی شاگردان شیخ صدرالدین، امثال سعیدالدین فرغانی ومؤیدالدین جندی و فخرالدین عراقی، با آنکه در زمان حیات مولانا در قونیه بوده‌اند و از وجود مثنوی و حوزهٔ مجالس مولانا آگهی داشته‌اند، در آثاری چون شرح تائیه، شرح فصوص، و لمعات عراقیه، که غالباً برحسب اشارت و با اشراف شیخ و استاد خود نوشته‌اند، هیچ اشارت به وجود مثنوی مولانا و حوزهٔ افادهٔ او نکرده‌اند؟ در حقیقت این سکوت عمدی حاکی از تباین مشرب است. و چون مولانا هم، با وجود اطلاعی که از طریقهٔ ابن‌عربی و تعلیم شیخ صدرالدین دارد، در مثنوی سخنی حاکی از تأیید آن تعالیم و انتصار آن طریقه به بیان نمی‌آورد، پیداست که برخلاف پندار بعضی شارحان، دقایق مثنوی را نمی‌توان با آنچه از طریقهٔ قونوی و اصحاب مکتب ابن‌عربی برمی‌آید حل و تفسیر کرد؛ واینکه برخی در فهم مثنوی و حتی اقوال عطار و سنایی توغل در آثار اصحاب این مکتب را الزام کرده‌اند حاکی از عدم غور کافی در مثنوی و فقدان شناخت از لطایف و اسرار آن است. ب

به هرحال وقتی گویندهٔ مثنوی اززبان «طعّانه»یی، که مولانا او را اهل حسد می‌خواند و به «خرخانه»یی منسوب می‌دارد، طعنی را که طالبان بحث و فحص «اسرار بلند» بر مثنوی دارند نقل می‌کند و به آن جواب سخت می‌دهد*، به احتمال قوی باید مرادش کسانی باشد که در همان ایام در حلقهٔ اصحاب شیخ صدرالدین به شرح و تفسیر اقوال و تعالیم شیخ محیی‌الدین بن عربی توجه داشته‌اند؛ و اشتمال مثنوی بر حکایات و تمثیلات و خالی بودنش از آنگونه اقوال که نزد آنها حقایق اذواق کاملان تلقی می‌شده است آن را در نزد ایشان پست و مشتمل بر اقوالی جلوه می‌داده است که کودکان خرد هم آن را فهم می‌کنند* و متضمن اسرار عالی که خاص ادراک اهل نظر باشد نیست. ت

از اینکه مولانا این طعّانه را منسوب به «خرخانه»یی* می‌خواند آشکار است که می‌خواهد انتساب او را به حوزه ومکتب خاصی بیان نماید، و البته شأن مولانا و اقتضای مقام، مناسب تصریحی که همین کنایه خود «ابلغ» از آنست نیست، و به همین جهت اینجا ضمن ردّ قول طعّانهٔ مدعی طریقهٔ وی را هم نقد می‌کند و در ردّی که بر این گونه مدعیان دارد نه فقط می‌خواهد آنها را از اشتغال بدانچه حقیقت

ندارد و جز صورت و ظاهری عاری از معنی نیست بازدارد بلکه درعین حال می کوشد تا نشان دهد که آنچه آنها اسرار بلند می خوانند آنکس را که اهل مجاهده و سلوک نیست به جایی نمی رساند و هرگز با عبارت و اشارت نمی توان به حقیقت رسید. حقیقت به سلوک طریقت و مجاهده بر قانون شریعت وابسته است و جز با عمل بدان نمی توان واصل گشت. ث

از این رو به مناسبت خاطرنشان می کند که سبحانی گفتن امثال بایزید* و آنچه صوفیه آن را شطحیات[۲۰] می گویند و ظاهر آن را مبنی بر رمز باطن می دانسته اند نیز در واقع ناشی از مغلوبیت باطن آنهاست و البته توجیه دارد*، و هر چندآن سخنان هم از جنس اقوال این مدعیان به نظر می آید از آنها نیست، تقاضای قضای غیب است و آنها را برخلاف این دعاوی یاوه و گزافه نمی توان پنداشت* و درعین آنکه آنها را نمی توان دستاویز عیب و طعن گویندگانشان ساخت نباید آنها را هم تقلید کرد و بدون اشراف بر آن احوال به مجرّد دعوی از آنگونه سخنان بر زبان راند. ج

باری مولانا آنچه را عرفان نظری می خوانند آنجا که با مجاهده و عمل مقرون نباشد از مقولهٔ اقوال و دعاوی متشبّهان و مترسمان می داند و آن را مایهٔ نیل بدانچه مقصد اصلی اهل طریقت محسوب است نمی شناسد. و ظاهراً در بعضی موارد وقتی از کسانی یاد می کند که به دروغ لاف درویشی می زنند* و دعوی احوال و مقامات جنید و بایزید می کنند*، یا در سخن بر بایزید خرده می گیرند و با اینهمه باطن جانشان برای یزید هم ممکن است مایهٔ عار و ننگ* باشد، و همچنین وقتی می کوشد تا نشان دهد بین دعوت شیخ کامل واصل و میان قول ناقصان فاضل تفاوت بسیار هست*، نظر به همین مدعیان خاص و طاعنان مثنوی دارد که در قونیه دستگاه ارشاد (§ ۱۵۱ب و بعد) داشته اند و به جای اشتغال به عرفان عملی به بحث در آنچه خود آن را اسرار بلند می خوانده اند و به تعبیر خود آنها از مقامات تَبَتُّل تا فنا تمام مراتب را تا ملاقات خدا* شامل می شده است اکتفا می کرده اند و از مجلس مولانا، که آنجا حدیث بحث و تحصیل نبوده است[۲۱]، حدیث عشق و عمل بوده است، دوری می جسته اند. چ

۳۶۹/ * ب: ۳۱۹/۱ و ۱۷۰۳/٤ ت: ۴۲۲۷/۳-، ۴۲۳۹/۳ ث: ۴۲۳۲/۳ ج: ۲۱۰۲/٤-، ۲۱٤۰/٤، ۱۹۹٤/۱ چ: ۶۷۸/۳، ۶۹۰/۳، ۲۲۷۵/۱، ۲٤۸۰/۵-، ۴۲۳۵/۳

۳۷۰ لیکن وجود این بحاثان صوفی، که طریقت را تقریباً به نوعی علم بحثی تبدیل می کنند و حتی وجود شیخان دروغین که به تزویر و ریا خلق را به خود دعوت می کنند، هیچ یک ضرورت ارشاد وتربیت اهل سلوک و اهمیت نقش شیخ راستین را در هدایت طالبان طریقت نفی نمی کند. چرا که شمع جاده را روشن می دارد و شوق سالک را در آن به سیر وامی دارد، اما بدون ارشاد آنکس که از راه و رسم منزلها خبر دارد از بیم گم کردن راه نمی‌توان ایمن بود، و هر چند بدون ارشاد هم ممکن هست کسانی ازجذبهٔ هدایت حق راه به مقصد برند، اما غالباً صحبت شیخ مرشد جاده را کوتاه‌تر و نیل به مقصد را مطمئن‌تر می کند. الف

البته رغبت و توجه طبقات عامه که متشبهان و مدعیان بدان خرسند می شوند نشان کمال شیخ نیست، اما عدم توجه آنها در حق شیخان راستین هم موجب نقص ایشان‌نمی شود؛ چنانکه نفرت خفاشان نیز گزندی به آفتاب وارد نمی کند، فقط نشان می دهد که آفتاب است و نفرت خفاشان در حق او و از همین جاست*. ولیکن شیخ هم برخلاف آنچه از ظاهر نام آن برمی آید الزاماً حاجت به موی سپید ندارد. مفهوم سپیدی مو که در ذهن عامه از لفظ شیخ متبادر به ذهن می‌شود رمزی است از اینکه دعوی هستی از وی ساقط شده است و در واقع از تیرگی و سیاهی خودی که هستی عبارت از آن است در وی اثری باقی نیست، پس آنکس که از تمام اوصاف هستی نرهیده است هنوز شیخ نیست، کهل است و اگر سرمویی از اوصاف بشریت در او باقی است عرشی نیست، آفاقی* است. ب

اهمیّت اتصال به شیخ راستین از آن روست که سالک اگر به شیخ کامل اتصال نیابد از انتساب به شیخ ناقص نه فقط کمالی حاصل نمی کند بلکه نقصان هم در وی راه می یابد*. زیرا مرید می بایست در شیخ فانی شود تا مثل آهنی که از تف آتش طبع و خوی آتش می گیرد وی نیز با فناء در شیخ از اوصاف بشریّت که سدّ راه او در نیل به حق است خالی شود،و همچو آلوده‌یی که حوض آب آلودگی وی را از بین می برد از وجود شیخ طهارت قلب و طراوت روح حاصل کند. اما وقتی خود شیخ از این آلودگی ها خالی نیست، حال مریدش چه خواهد بود؟ و آنجا که خود او نوری ندارد، دیگران ازوجود وی چگونه نور خواهند گرفت*؟ پ

اما ضرورت وجود شیخ برای سالک از آنجاست که طریقت راه پرخطرست و آن را بی کمک قلاوز و رهبر نمی‌توان طی کرد. پس شیخ که بر اسرار طریق واقف است خودش حکم عین راه را دارد* والبته از دنبال کردن او که لازمه‌اش

تسلیم شدن به رهبری اوست نباید سر پیچید*. و از همین روست که پیغمبر در ین زمینه امیرمؤمنان را وصیت می کند که چون هر کسی به نوع طاعتی به حق تقرب جوید، تو باری به صحبت عاقل و بندهٔ خاص تقرب‌جوی* تا ازهمه پیشقدم باشی. ت

همچنین این نکته که مرید تا خود به کمال راه ندارد باید مع الواسطهٔ شیخ از حق تلقین هدایت جوید مبنی برآن است که وی در ین مرحله به طوطی می ماند، با آدمی الفت و جنسیّت ندارد، از ین رو نمی تواند بلاواسطه از وی تلقی نطق کند، او را در مقابل آینه می دارند تا عکس خود را در آن بیند و به گمان آنکه جنس اوست با او الفت گیرد و از او تلقین پذیرد*. از ین روست که تربیت شیخ و صحبت یاران طریقت در نیل به مقصد اهمیت و ضرورت دارد. ث

در آنچه به صحبت مربوط است گویندهٔ مثنوی نه فقط آن را بر عزلت ترجیح می دهد* بلکه آن را وسیله یی تلقی می کند که در آن ازطریق مراقبت می توان حتی به کشف و شهود رسید. از ینجاست که نزد مولانا صحبت مایهٔ نیل به کمال می شود (§ ۳٦٤ث) و حکم دفتر و کتابی را دارد* که از آن می توان به دریافت و کشف حقایق اعیان نایل آمد. در هر حال با آنکه صحبت همه جا مستلزم نیل به مراقبت نیست و گه گاه به وجد و طرب* و حتی به رقص و سماع، که بعضی مشایخ آن را انکار هم می کرده‌اند، می انجامد، باز در نیل کمال به سالک کمک می کند؛ و بدینگونه صحبت درنزد مولانا یک مبنای عمدهٔ تربیت سالک محسوب می شود، ومجاهده و سلوک او را از تزلزل و غوایت ایمن می دارد. ج

۳۷۱

با آنکه تقیّد به حدود شریعت و متابعت از اشارت شیخ لازمهٔ صحّت صحبت و أصلِ سلوک طریقت محسوبست، بدون رعایت کامل ادب و آنچه در هر مرتبه ازمراتب سیرْ احوال ظاهر را نیز با احوال باطن تعادل و توافق تام می بخشد، سیر در جادهٔ طریقت به آنچه کمال مطلوب آن به شمار می آید منتهی نمی‌شود؛ و صوفیه به همین سبب در ین باره تأکید بسیار کرده‌اند و تطهیر باطن و اخلاص عمل وحصر توجه به حق را لازمهٔ این معنی خوانده‌اند. الف

گویندهٔ مثنوی که در ین باب نیز اصول طریقت را بر مبنای شریعت منطبق می دارد، غالباً با اشارت به احوال امتهای گذشته و بر مبنای قصص انبیاء مذکور در

/۳۷۰ * ب: ۲۰۸۵/۲ -، ۱۷۹۸/۳ پ: ۱۳٤۱/۲ -، ۲۲٦۷/۱ - ت: ۲۹۳۸/۱، ۲۹٤۵/۱، ۲۹۵۹/۱ - ث: ۱٤۳۰/۵ - ج: ۲٤/۲ -، ۱۵۸/۲ -، ۲۰۳/۲

قرآن کریم، این معنی را نشان می دهد که ترک ادب و تجاوز از حدّی که بین مرید با شیخ، یا بین عبد با حق، در کارست غالباً سخط الهی را موجب می‌شود؛ و در ین طرز تقریر مولانا به نحو بارزی از شیوهٔ انذار و تخویف قرآن متأثر به نظر می رسد، چرا که در آیات الهی هم غالباً با اشاره به عقوبتهای وارد بر اهل عصیان، لزوم تسلیم به دعوت حق وضرورت پیروی از قول انبیاء به بیان می‌آید و با اشارت به احوال آنها مخاطب الزام به قبول دعوت می‌شود. ب

در عین حال مولانا خاطرنشان می‌کند که نیل به ادب توفیق الهی می‌خواهد، و آنکس که از ادب بی‌بهره می‌ماند از لطف رب محروم می گردد، و هرگونه حرمانی برای انسان پیش می‌آید ازترک ادب ناشی است. گویی چون انسان حد و اندازهٔ هر چیز رانگه ندارد آفتهایی را که از افراط و تفریط جاهلانهٔ وی ناشی می‌شود به خود جلب می کند؛ چنانکه وقتی احکام شریعت مهمل می‌ماند و در حفظ آن لوازم آداب و حدود مرعی نگردد، ناچار تبعات این مایه اهمال عقوبتهای عام به بار می‌آورد و موجب زیان و گزند بسیار می گردد. پ

از جمله وقتی اهل مکنت مستحقان را از زکات مال محروم بدارند، خداوند ایشان را به بروز خشکسالی عقوبت می کند؛ و چون زناکاری در بین آنها شایع گردد، بیماریهای واگیر همچون عقوبت الهی آنان را فرو می گیرد. این عقوبت را مولانا ظاهراً در حکم جزایی می داند که لازم عمل و حاصل آنست، چنانکه هر چند جنس عمل نیست به هر حال با عمل اتصال و ملازمه دارد*. چنانکه آفتاب چون از خط سیر مقرر تجاوز نماید به عقدهٔ کسوف می افتد*، و ابلیس چون ازحدّ ادب قدم فراتر نهد از درگاه حق رانده می‌آید؛ اما آسمان که گویی دایم در پیشگاه حق از روی تعظیم و ادب پشت خویش را کمان‌وار دو تا می‌دارد از پرتو ماه و خورشید پیوسته پرنور می‌ماند، و مَلَک که در پیشگاه خداوند همواره به تسبیح و تقدیس مشغول است، برخلاف ابلیس، پاک و معصوم می‌ماند. آنچه قوم موسی را در پایان ماجرای تیه به محنت زرع و کشت و زحمت بیل و داس محکوم و معاقب ساخت بهانه‌جویی جمعی بی‌ادب بود که در طی سالهای آوارگی، با وجود مائده‌یی که حق از مَنّ (ترنجبین) و سَلوی (بلدرچین) برای آنها در تمام طول راه فراهم می‌ساخت، دایم از موسی سیر و عدس و پیاز و خیار می‌خواستند*؛ چنانکه یاران عیسی هم، با آنکه در بیابان به دعای عیسی از مائدهٔ آسمانی نصیب یافتند*، به خاطرجمعی گدا روی بی‌ادب، که فیض منعم را محدود و متناهی گمان کردند و از خوان کریم زلّه‌ها برگرفتند، از استمرار آن رحمت و موهبت محروم ماندند، و

بدگمانی کردن و حرص‌آوری بی‌ادبانه‌شان از عقوبت خالی نماند. ت

بدینگونه تهاون در رعایت ادب، که نوعی تقصیر در اداء شکر مُنعم محسوبست، سالک را از عبادات و قربات محروم می‌دارد، و آنگونه که از بعضی زهاد و مشایخ نیزمنقول است [۲۲]، به عقوبت حرمان ازنیل به معرفت می‌انجامد. ث

ادب را صوفیه متضمن تهذیب ظاهر و باطن می‌دانسته‌اند، و هر چند تهذیب باطن را بیشتر در خور اعتنا می‌یافته‌اند، در عین حال غالباً تأکید می‌کرده‌اند که تا آثار محاسن آداب از ظاهر شخص پدید نیاید معلوم است که باطن وی نیز تهذیب وتأدب حاصل نکرده است، و در واقع تأدب ظاهر خود نشانه‌یی از تأدب باطن محسوبست[۱]. به علاوه ادب که نزد صوفیه مبنی بر حفظ حدودست، به حکم آنکه طریقت در همه حال از شریعت استضائه می‌کند، خود قبل از هر چیز بر حفظ حدود الهی مبتنی است؛ و این حدود نیز در نزد صوفی عبارت ازتعظیم شعایر الهی است که به حکم اشارت تِلْکَ حُدودُ اللّهِ وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدودَ اللّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَه در قرآن کریم (۱/۶۵)، تجاوز از آن ظلم بر نفس و موجب حرمان وی از نیل به مراتب کمال می‌گردد. واز اینجا بر می‌آید که تیرگی‌ها و گرفتگی هایی هم که در پاره‌یی اوقات برای دل وجان انسان حاصل می‌آید خود از بیباکی و گستاخی ناشی است و ناچار عقوبت تجاوزازحدود الهی محسوبست. پیداست که رعایت این حدود هم جز با تهذیب باطن راست نمی‌آید و آنچه برای نیل بدان ضرورت دارد ادب باطن است. ج

معهذا ادب ظاهر هم، که عبارت از حفظ حدود خلق است و صوفیه مخصوصاً رعایت آن را در مورد شیخ با مبالغهٔ بسیار بر سالک الزام می‌نمایند، امریست که به اعتقاد آنها تدریجاً انسان را به تصفیهٔ باطن هم، که رعایت ادب در حضرت ربوبیت مقتضی آن است، هدایت می‌کند و موجب نیل به مکارم اخلاق نیز، که طیّ مراتب سلوک مستلزم تحقق بدان است، می‌شود. به علاوه چون شیخ کامل هم بر سرّ ضمیر مرید تفطّن دارد، مراعات آداب با او، غیر از تهذیب احوال و افعال ظاهر، تصفیهٔ احوال وافعال باطن را هم بر سالک الزام می‌کند. از ین روست که رعایت ادب ظاهر نسبت به شیخ را صوفیه همچون وسیله‌یی برای تصفیهٔ باطن نیز تلقی می‌کنند،و چون جمیع آداب را مأخوذ از سنت و منسوب به شریعت می‌دارند [۲۳] رعایت حدود خلق را هم مرادف رعایت حدود الهی می‌شمرند. چ

به هر حال، صوفیه در لزوم مراعات ادب نسبت به شیخ و مرشد تأکید بسیار دارند، چنانکه برای شیخ هم در باب مرید وشفقت در حق وی رعایت بعضی آداب را الزام می‌کنند[۲]. و اینکه مولانا در اشارت به ضرورت حفظ آداب در پیش شیخ

تأکید می کند که در نگهداشت دل باید اهتمام ورزید* وآن را از هر شک و وسوسه‌یی دور داشت نظر به این معنی دارد که صاحبدل، برخلاف اهل ظاهر، بر سرایر و ضمایر خلق اشراف و وقوف دارد، با او باید ادب باطن را هم مرعی داشت و هرگونه تردید و سوءظنی را در مورد وی باید از خاطر سترد. حتی در صدد امتحان کردن او نیز نباید برآمد؛ چرا که امتحان کردن حکم تصرف کردن را دارد، و پیداست که مـــرید را تــصرف در شیخ نمی رسد*، و نقش البته در نقاش قدرت تصرف ندارد، و اگر وسوسه و خیال امتحان شیخ هم به خاطر مرید راه یابد نشان جهل خود اوست*، وتا وقتی از در اعتذار و توبه درنیاید البته مخذول و مردود خواهد ماند* ح

البته شیخ کامل برای مرید حکم طبیب روحانی را دارد، و طبیب از نیک و بد احوال بیمار بیش از خود او خبر دارد و از نبض و دم و رنگ وقاروره هرگونه سُقمی را که در وی هست باز می شناسد*. و وقتی طبیبان بدن اسقام و آلام انسان را از خود وی بهتر تشخیص می کنند، آیا شیخ کامل که طبیب الهی است نمی تواند از ظاهر به احوال باطن مرید پی برد، یا حتی بدون نظر به ظاهر هم قمرباد و بود وی را درک کند؟ اینکه در باب اولیاء حق گفته اند: إِنَّهم جَوا سیسُ القلوبِ فَجالِسوهُمْ بِالصِّدقِ* از همین جاست. وقتی شیاطین هم بر وفق اشارت قرآن کریم (۲۷/۷) پنهانی از حال انسان بوی می توانند برد*، پس چرا جانهای روشن نتوانند از سرّحال وی آگاهی بیابند؟ خ

اینهمه نشان می دهد که مرید صادق درنزد شیخ و مرشد خویش هیچ چیز از احوال خود را نباید پنهان دارد، چون شیخ به فراست ایمانی که اشارت إِنَّه یَنْظُرُ بِنورِ اللّه در حدیث[۳] تعبیری از آنست (§ ۲۲۷چ) در حال وی می نگرد، و چون منظرگاه او وحی دل محسوبست دچار خطا نمی شود*، وسعی در اخفاء آنچه بر وی مخفی نیست با اعتماد تام که باید سالک در حق شیخ و مرشد خویش داشته باشد مغایرست، و ضرورت توافق بین ظاهر و باطن هم اجتناب از آن را بر سالک الزام می کند. د

این اعتماد تام به شیخ، که مثل اعتماد بیمار به طبیب برای سالک ضرورت دارد و بدون آن برای وی نیل به هدایت و شفا از اسقام ضلالت ممکن نیست، تسلیم به امر مرشد و ترک هرگونه تردید و اعتراض را درمقابل اشارت او بر مرید واجب می دارد، و ضرورت تسلیم به حکم پیر هم ثبات درمقابل سختی های راه و اجتناب از هرگونه تردد و فتور در اجراء امر وی را از سالک مطالبه می کند؛ و سالک اگر به

هر رنجی که از متابعت اشارت شیخ به وی می‌رسد در ارادت وی نقصان و خلل راه یابد و نازکدلی و زودرنجی وی را نسبت به شیخ ناخرسند و پرکینه سازد، آهن وجود وی آینه‌یی روشن نخواهد شد[1]*، و پیداست که آهن بدون تحمل صیقل روشنی نمی‌تواند یافت. و آنکس که از ارادت و سلوک دم می‌زند و بر سختی‌های طریق صبر ندارد حالش به حال آن قزوینی می‌ماند که از دلاک در می‌خواست تا بر بازوی وی صورت شیر را خالکوبی کند*، اما ازهر عضو شیر که دلاک می‌خواست خالکوبی را آغاز کند قزوینی بانگ برمی‌داشت که این را رها کن و از جای دیگر نقش زن، و این بدان سبب بود که پهلوان قزوین طاقت نیش سوزن را نداشت. همچنین سالک تا بر درد نیش صبر نکند از بلای نفس خویش* که رهایی از آن غایت مجاهده و سلوک اوست البته رهایی نخواهد داشت. ذ

به علاوه شرط تسلیم هم آنست که بر احوال و افعال شیخ اعتراض نکند، چرا که وی از رسم و راه منزلها باخبر نیست، و حال وی به حال آن خفته می‌ماند که در دهانش مار می‌رود* و تا وی را با الزام محنت و تعب به سعی وحرکت واندارند آن مار از اندرون وی بیرون‌نمی آید[4]؛ و با اینهمه اینجا چون سالک از وجود این مار وسواس که در درون اوست* و رمزی از نفس خنّاس او محسوبست [۲٤] خبر ندارد، دشوار بهایی را که شیخ رازدان وی را به تحمل آنها الزام می‌کند جفا می‌پندارد ونمی‌داند که اینهمه ازجانب شیخ جز لطف و شفقت نیست. سالک طریق هم چون ممکن است آنچه را شیخ برای تربیت و تزکیهٔ او لازم می‌داند در حق خویش تکلیف مالایطاق پندارد و بدینگونه در حق شیخ ادب باطن را ترک نماید، می‌بایست از اول تسلیم به حکم شیخ را تا حدّ ترک هر گونه اعتراضی گردن نهد و اشارت اولیاء را از نرم و درشت و از آسان و دشوار بی هیچ اعتراض بپذیرد* و این مایه صدق و یقین را در مقابل حکم شیخ وسیلهٔ نیل به کمال یابد. ر

۱/۳۷۱—مصباح الهدایه/۲۰٤ ۲—عوارف المعارف/۹٤—۲۸۹ ۳—احادیث مثنوی/۱٤

٤—مقایسه شود با: مآخذ قصص /۶۲—۶۱

۳۷۱/ * ت: ۳٤۸/۳ - و ۳٤٤۵/۳، ۹۲/۱ مقایسه شود با ۹۳۰/۶-، ۸۱/۱-، ۸۳/۱ - ح: ۳۲۱۸/۲، ۳۸۰/٤-، ۳۷٤/٤، ۳۸٤/٤ - غ: ۱۷۹٤/٤-، ۱۷۹۳/٤ و عنوان بعد، ۱۷۸۰/٤ د: ۵/٤—۱۸۵٤ ذ: ۸۰/۱—۲۹۷۹، ۲۹۸۳/۱-، ۳۰۰۲/۱ ر: ۱۸۷۸/۲ - ، ۶۳۸/۲-، ۶/۱—۲۰۵۵

۳۷۲ مراعات آداب، که بدون آن سالک تایب از تربیت و ارشاد شیخ بهره‌یی حاصل نمی کند، وی را از طریق متابعت شریعت والتزام مجاهدهٔ با نفس به تزکیهٔ اخلاق، که طی کردن مقامات طریق بی‌آن ممکن نیست، نایل می کند. و چون اتمام مکارم اخلاق از دواعی بعثت رسول محسوبست و صوفیه در اقتداء به سیرت و اخلاق نبوی اهتمام بسیار نشان داده‌اند، اخلاقی که در مثنوی به تقریر می‌آید بر متابعت سنت والتزام شریعت مبتنی است، اما غایت آن به طریقت و حقیقت‌مربوط است. به همین سبب متوقف بر تجرید و ریاضات نفسانی است و نیل به مکارم را مستلزم خالی شدن از خودی و رهایی یافتن از هواهای نفسانی می داند. الف

از اینجاست که اخلاق در طریقت جنبهٔ فردی پیدا می کند، و اهل مدرسه به همین جهت گه گاه بر اهل خانقاه اعتراض هم کرده‌اند. و واقع آنست که اخلاق مبتنی بر مجرد شریعت از جنبهٔ اجتماعی خالی نیست، و لزوم تأمین صلح و وفاق در بین امت اجتناب از اسباب تفرقه و اختلاف را الزام می کند، چنانکه برای نیل به فلاح اخروی که هدف عمدهٔ شریعت است استقرار عدالت دنیوی هم شرط است، ولیکن آن مسأله ربطی به اهل طریقت ندارد، در حیطهٔ تصرف و تدبیر اهل شریعت و احیاناً حکماست؛ و البته عدم طرح آن درکلام مشایخ نشان غفلت آنها از اهمیت این امر نیست. ب

به علاوه اخلاق در نزدصوفیه نیزمثل حکماء عبارت ازحصول تعدادی ملکات نفسانی است که در انسان صدور افعال خیر و شر را بدون اعمال فکر و رَوِیّت موجب می‌شود. و هر چند پاره‌یی از ین ملکات شاید از اقتضای طبع بشری ناشی باشد، اکثر آنها از عادات حاصل می‌آید، و درایجاد عادات هم تقید به آداب نقش عمده دارد، و فایده و ضرورت تقید به آداب هم در نزد صوفیه از همین جاست[۲۵]. پ

در واقع اگر آداب و عادات در ایجاد و پرورش ملکات اخلاقی بی تأثیر می بود و خیر وشر اخلاق در نزد افراد خلق همه‌جا به کلّی از اقتضای طبع و فطرت ناشی می شد، دیگر شریعت و طریقت هر دو عاطل و بی‌فایده می‌ماند؛ و پیداست که وقتی سالک با التزام مجاهده و تقید به آداب در تزکیهٔ نفس می کوشد و خود را صادقانه به تربیت و ارشاد شیخ تسلیم می کند در تأثیر تربیت تردید ندارد، و با اعتماد برین معنی است که غایت خود را نیل به تصفیهٔ باطن و قلع و قمع دواعی و اهواء نفسانی می کند، چرا که می‌داند بدون غلبه بر نفس اماره آنچه مکارم اخلاقی

خوانده می‌شود در نفس انسان رسوخ نمی‌یابد و ملکهٔ وی نمی‌شود. و البته با توجه به همین خوپذیری نفس انسانی است که صوفیه التزام صحبت نیکان و اجتناب از صحبت بدان را برای نیل به کمال لازم می‌شمرده‌اند.

ت اما مجاهدهٔ با نفس که در عین حال مبارزه با طبیعت بشری و یا عادات ناشی از آنست البته دشواری بسیار دارد، و انسان غالباً از کسانی که وی را به ترک آنچه ملایم با طبیعت و موافق با عادت اوست ملزم می‌سازند نفرت دارد* و شاید یک سبب عمدهٔ این نفرت هم این معنی باشد که اینگونه عادات و ملکات در وی استحکام و رسوخ فوق‌العاده پیدا می‌کند و از بُن کندنش آسان نیست، خاصه که انسان هر قدر دیرتر درصدد مبارزه با هواهای نفسانی برمی‌آید قدرت معارضهٔ وی کمتر وقُوّتِ مقاومت آنها بیشتر می‌شود.

ث حکایت آن مرد تمثیل حال او می‌شود که در میان راه خاربن نشاند (§ ۱۵۸ پ و ت) و هر قدر والی وی را به کندن آن الزام می‌کرد در آن امر تملّل می‌ورزید*. سرانجام در طول ایام بوتهٔ خار تبدیل به درخت خار شد و برکندنش از عهدهٔ دستهای فرتوت نشاننده‌اش به کلّی خارج گشت. قصهٔ این مرد البته تصویری از یک صورت مسأله است، صورت دیگر آن امریست که سلوک طریقت آن را مطرح می‌کند و سالک از آن طریق هم به حلّ مشکل ممکن است نایل بیاید. در واقع سالک اگر نمی‌تواند چنین درختی تناور را که در زمین فطرت وی رسته است از بیخ برکند لااقل، به دلالت و ارشاد شیخ، این خاربن هستی خود را با گلبن وجود مردان راه پیوند می‌زند و با مراقبت و دقت در پایان مجاهده‌یی طولانی نار خود را به نور و خار خود را به گل* تبدیل می‌کند.

ج معهذا تصمیم قطعی در مبارزه با نفس و ترک هوی برای هر کسی به آسانی حاصل نمی‌شود، همت می‌خواهد و البته توفیق الهی هم در کارست. اما به هر حال تا وقتی انسان قطع از مألوفات را دشوار می‌یابد اقدام به این امر برایش ممکن نیست؛ از ین رو هر چند گه‌گاه تحت تأثیر نفس لوّامه و ندامت وجدانی، خود را به این امر متعهد می‌سازد، باز به محض آنکه غفلت مشغولش می‌دارد از ادامهٔ آن فکر انصراف می‌یابد. در تقریر این تردد وتزلزل است که حال وی قصهٔ سگهای ولگرد و تصمیم خانه‌سازی بی‌سرانجام آنها را به خاطر مولانا تداعی می‌کند* در پنجامگ گویی چون زمستان می‌آیدازسختی حال استخوانش درهم می‌رود ونزار و لاغر می‌شود. چون از سرما رنج می‌برد با خود نذر می‌کند که چون تابستان آید خانه‌یی محقر بر اندازهٔ خویش از سنگ بسازد تا دیگر بار در زمستان به این محنت دچار نشود. اما وقتی

تابستان فرا رسد سگ زفت و سطبرمی شود و چون بر و گردن خود را مشاهده می کند به خاطر ش می آید که هیچ خانه یی گنجایش وی را نخواهد داشت و بدینگونه، چون همت و حوصلهٔ خانه سازی را ندارد خود را به این بهانه متعذر می سازد و باز در زمستان به محنت و سختی سرما می افتد. در حقیقت، آنکس هم که در اقدام به توبه و ترک هوی همت راستین و عزم جزم ندارد هر دفعه دفعی می‌دهد و خود را به بهانه‌یی مشغول می دارد، و تا پایان عمر همواره همچنان در پنجهٔ قهر و استیلای نفس بدفرمای اسیر و زبون می‌ماند و البته سیر در مراتب کمال برایش ناممکن می گردد. چ

لیکن ترک هوای نفس، که نیل به مکارم اخلاق بدون آن حاصل نمی‌شود، به انسان امکان می‌دهد تا عیب و نقصی را که در وجود وی هست مشاهده کند ولاجرم در صدد رفع آن برآید. در واقع تا وقتی انسان خودی را کنار نگذارد در همه حال خویشتن را مرکز هستی و واجد جمیع محاسن می یابد، از ین رو در خود آنچه را نقص و پستی است مشاهده نمی کند و لاجرم همچنان درعیب و نقص خویش باقی می ماند، اما خروج از خودنگری وی را به وجود عیب خویش متوجه می دارد، و این امر موجب می شود که اگر بلافاصله به رفع عیب خویش نمی پردازد باری از شرم عیب خود در جستجو و افشاء عیب دیگران هم اصرار و مبالغه نورزد، و البته آنکس که عیب خویش را می بیند از اصلاح خویش فارغ نمی ماند، و اینکه خلق عالم غالباً به عیب یکدیگر مشغول می شوند از آن روست که از عیب خود غافل مانده‌اند* و بدان وقوف ندارند. ح

به علاوه توجه به عیب نفس انسان را از خودبینی که موجب خرسندی از خویش و مانع از جستجوی کمال است در امان می دارد. در حقیقت این خودنگری چون تعبیری ازتوهم أنَا خیرٌ منه است که ابلیس را در قیاس خویش به خطا و زلّت افکند، به وجهی میراث ابلیس محسوبست؛ و از همین روست که وقتی آدم هم در ابلیس به چشم حقارت نگریست* و نشان عجب ابلیسی در وی ظاهر شد، عتاب الهی وی را فرومالید و چنان تهدید سخت کرد که آدم از در اعتذار و توبه درآمد و عهد کرد که از ین پس از ین گونه گستاخ اندیشی‌ها* خودداری نماید. خ

از اینها گذشته، توجه به عیب نفس انسان را از اینکه دایم از بدخُلقی وناسازگاری خَلق شکایت نماید باز می دارد و به تحمل آزار و جفای خلق عادت می دهد. در واقع این شکایتگر که از خوی بد دیگران سخن می گوید* از بدخویی خویش غافل است و توجه ندارد که همین شکایتگری او چیزی جز تندخویی و ناممعولی نیست، چون به این بدخویی خود توجه ندارد بدخویی خلق را می بیند و

آنچه را عیب خود اوست نمی بیند. اما آنکه عیب خود را می بیند عیبی را هم که دیگران بر وی می گیرند می پذیرد* و به جای آنکه به خشم وشکایت پردازد در اصلاح عیب خود اهتمام می کند و این معنی در عین حال وی را به حلم و تحمل عادت می دهد. د

قصهٔ موسی که چون گوسفند گریخته را با تحمل محنت بسیار باز یافت در حق وی رحمت و شفقت کرد* در کلام مولانا نشان می دهد که آنچه موسی را در نزدِ حق شایستهٔ نبوت می داشت همین شفقت و حلم او بود که البته از خودشکنی و ترک هرگونه عجب و هوی مایه داشت. نه آیا اولیاء هم، که اشارت **لاخوف علیهم ولاهم یحزنون** در قرآن (۳۸/۲) به آنها مربوط است، همواره بلای سخت و جفای خلق را با حلم و تحمل استقبال می کرده اند و حمل از هر بی ادب* را لازمهٔ ادب نفس تلقی می نموده اند؟ ذ

۳۷۳

معهذا آنچه تزکیهٔ نفس و تصفیهٔ اخلاق را، بر رغم اشتغال سالک به صحبت خلق، وسیلهٔ سیر وی در مراتب و اطوار کمال می دارد و ضرورت استمرار در خلوت را از سالک ساقط می کند دوام ذکرست، که تمسک بدان غولان راه و آنچه را به صورت هواهای نفسانی موجب انحراف واشتباه وی می شود می سوزاندواز پیش راه وی دورمی دارد*؛ و پیداست که مکارم اخلاق تا وقتی با توجه دایم به حضرت ربوبیّت همراه نباشد انسان را به سیر الی اللّه رهنمونی نمی کند،و هر چند استعداد نیل به کمال را در وی می شکفاند تحقق آن را که موقوف به التزام سلوک است تضمین نمی نماید. از اینجاست که صوفیه ذکر را در طریق حق رکنی قوی می یابند[۱]، و مولانا هم که وجد و سماع را با آداب و شروط سماع راست موجب تزکیهٔ نفس می پنداردرواقع آن را صورتی از ذکر تلقی می کند و در عین حال آن را دافع وساوس شیطانی می یابد (§ ۳۷۴چ). الف

اما ذکر که نزد مشایخ بر اشارت قرآن کریم و سنت و سیرت نبوی مبتنی است متضمن شروط است؛ چنانکه نه فقط تلقی آن باید از تلقین شیخ باشد[۲] بلکه بجاآوردنش هم خواه لسانی باشد یا قلبی، خواه خفی باشد یا جلی، و خواه در خلوت

/۳۷۲ * ث: ۲/۶۰–۳۴۵۹ ج: ۲/۱۲۲۷–، ۲/۱۲۴۵– چ: ۳/۲۸۸۵ ح: ۲/۲–۸۸۱ خ: ۱/۳۸۹۳، ۱/۳۸۹۸ د: ۴/۳–۷۷۲، ۲/۳۰۳۴ ذ: ۶/۳۲۸۱–، ۴/۷۷۱

باشد یا در جمع، به هر حال اصول و آداب معیّن دارد. و هر چند جزئیات این اصول در تعلیم مشایخ و در رسوم سلاسل تفاوتهایی دارد، اصل ذکر را جمیع مشایخ چارهٔ عمده برای رهایی از غفلت بشری و رفع حجابهای حسی می پندارند و استمرار در آن را وسیله‌یی می یابند که انسان را در نهایات سیر مستغرق شهود وحدت می نماید وحتی به وادی جذبه و بیخودی می کشاند[۲٦]. ب

اینکه مولانا ذکر را وسیله‌یی برای پاکی از پلیدیها و رهایی از اندهان می‌خواند* بی‌شک مرادش تأثیری است که ذکر در رهایی سالک از آلایش تعلقات حسی دارد؛ و آنجا که وسوسهٔ تعلقها در دل نباشد البته سالک از دغدغهٔ اندهان هم که خوف و حزن تعبیری از آن است (§ ۳۷۲ذ) ایمن می‌ماند. به علاوه ذکر قلبی که بر استغراق دراسماء وصفات حق یا افعال و آثار وی مبتنی است حکم آن صیقل را دارد که مولانا در قصهٔ مری کردن رومیان و چینیان (§ ۲۹۱پ) بدان اشارت دارد*؛ و چون حضور با حق که در طی ذکر حاصل می‌شود دل را از نقش ماسوی خالی می‌دارد، عجب نیست که در ادراک حقیقت‌آنچه را فکر سالک بدان دسترس ندارد ذکر برایش قابل دسترس سازد* وحتی وی را در اطوار سیر به ادراک جذبه هم نایل نماید و به مشاهدهٔ انواری که جز سالک مجذوب را بدان راه نیست هدایت نماید. پ

۳۷٤

با آنکه در سیرالی الله آنچه سالک را به پرواز در می‌آورد جذبه است و به همین سبب صوفیه آن را اصل عمدهٔ راه سلوک تلقی کرده‌اند*، در آنچه برای اکثر سالکان راه از طریق کار وعمل حاصل می‌آید، نیل به توفیق حق که در یافت جذبه را هم شامل است محتاج همت به نظر می‌آید، و آن هم وقتی دست می‌دهد که دل با تمام قوای روحانی خویش متوجه حق گردد. اینکه همت را پر و بال انسان خوانده‌اند* از آن روست که انسان به قوت همت در فضای طلب به پرواز در می‌آید و حتی به آنچه رفعت و علوّ فوق العاده‌اش عروج و وصول بدان را خارج از حدّ توهم سالک نشان می‌دهد دسترس می‌یابد. پس طالب صادق که چون به نیروی همت خویش بنگرد خود را برای هیچ کاری عاجز وحقیر نمی‌یابد*، در طلب حق نیز از پا نمی‌نشیند و باآنکه می‌داند در سلوک طریقت اصلْ کششی آنسویی

۳۷۳/۱—الرسالة القشیریه/۱۰۱ ۲—مرصادالعباد/۲۷۵ مقایسه شود با/۲۷۱

۳۷٤/ * الف: ۷٥٤/۲ پ: ۱۸۸/۳ مقایسه شود با ۷/۳—۱۸٦، ۳٤٦۷/۱، ۱٤۷٥/٦ -

است باز از کوشش اینسویی خویش نومید نمی‌شود، و همین تأثیر همت وی را به دریافت جذبه هم نایل می‌کند[۱]. از ینجاست که بعضی مشایخ همت‌راازوادیهای سلوک خوانده‌اند[۲] و وصول به حق را جز به دستوری همت ممکن نیافته‌اند [۲۷]. الف

معهذا جذبه‌یی که از جانب حق می‌رسد،و صاحب همت که آن را احیاناً در بین راه سلوک در می‌یابد از تأثیر آن راه صدساله را یکشبه می‌پوید، خود موقوف صرف همت و مستلزم کوشش و عمل سالک نیست؛ چنانکه بدون سلوک و مجاهده‌وحتی بدون طی کردن منازل و اطواری که همت نیز در نزد برخی مشایخ خود یک وادی آن محسوبست، ممکن است جذبهٔ عنایت انسان را به ناگاه در رباید و به آنچه غایت سلوک و هدف طریقت به شمارست هدایت نماید. درست است که این امر جز به نادر اتفاق نمی‌افتد اما چون مشیت حق توقف بر اسباب ندارد، وقوع آن ناممکن نمی‌نماید؛خاصه که این جذبهٔ الهی به قابلیت هم موقوف نیست، چراکه قابلیت نیز خود موهبت و عطای حق است* و البته مقدم بر آن نتواند بود [۲۸]. ب

به هر حال این کشش و موهبت الهی حالی است که در حوصلهٔ قال نمی‌گنجد و جستجویی است که در آن، طالب به سراغ مطلوب* می‌آید. اما آنکس که به کمند جذبه مجذوب است در قید حال و قال نیست، احوال اوازآنگونه است که مولانا در قصهٔ موسی وشبان* به بیان می‌آورد، و پیداست که در حوصلهٔ آداب و رسوم ظاهر گنجایی ندارد. چون او را در غلبات شوق به تعجیل بر اطوار و منازل راه عبور می‌دهند، بر رسم و راه منزلها واقف نیست. حال او در قیاس با سالک عادی به حال طیّار در قیاس با سیّار می‌ماند. درست است که سالک هم بی کمندجذبه‌یی در راه نمی‌پوید، اما او را آهسته و با تأنّی می‌برند؛ از ین روبسر حالات و مقامات به‌تدریج گذردارد؛ و چون آفات راه و پیچ و خم‌های آن را می‌داند دیگران را نیز راهبری می‌تواند کرد[۳]. بدینگونه فرق است بین سالک مجذوب که در میان راه جذبه‌اش می‌رباید و او با وجود جذبه از طریق سلوک و مجاهده به مقصد می‌رسد، با مجذوب مطلق که از حال خود نیز واقف نیست و جذبهٔ الهی او را بیخودانه به‌سوی مقصد می‌برد: این یک، رو به سوی دوست داردو آن یک، رویش هم روی اوست*. پ

چون عنایت حق به اسباب و مقدمات حاجت ندارد، بسیار هست که آنچه را سلوک و مجاهده نمی‌تواند حاصل کند جذبهٔ عنایت حق تحقق می‌دهد و در حالی که مجاهد سالک هنوز در نیمه راه خویش است جذبهٔ الهی آنکس را که هنوز قدم در جادهٔ سلوک ننهاده‌است «از بسی عقبه‌های عظیم» می‌گذراند[۴] و به مقصد

می‌رساند*، و بسا نیز که آنچه را سالک مجاهد با وجود مجاهده بدان دست نمی‌یابد جذبهٔ ناگهانی بی‌هیچ مجاهده‌یی برای‌وی حاصل می‌کند، و اشارت جَذْبَةٌ مِن جَذَباتِ الحق تُوازِی عَمَلَ الثَّقَلَین که در روایات صوفیه به عنوان حدیث مذکورست[۵] به همین معنی مربوط است. بدینگونه، مجذوب مطلق که حالش ورای قیل و قال است با ارشاد و هدایت خلق سر و کاری ندارد،[۶] اما سالک مجذوب هر چند خود مجذوبانه به طی منازل می‌پردازد می‌تواند به ارشاد و هدایت طالبان اهتمام کند. ت

مولانا تفاوت حال مجذوبان حق را با سالکان طریق درقصهٔ آن سه برادر تصویر می‌کند* که به موجب وصیّتِ پدر هر یک که ازدیگران کاهلتر بود میراث پدر به وی می‌رسید. اشارت به این معنی که عارفان درین زمینه از همهٔ عالمیان کاهلترند* ناظر به همین مجذوبان حق است، که چون از مجاهده دست بازداشته اند کار ایشان را، که همان مجاهده و طلب باشد، خداوند عهده می‌کند* و آنها را به مرتبهٔ خلافت الهی، که میراث پدر کنایه‌یی از آن است، می‌رساند. گویندهٔ مثنوی بدینگونه نشان می‌دهد که جذبه و عنایت حق بیش ازمجاهده و ریاضت مایهٔ نیل به مقصدست، اما این امر موهبت وعطای حق است، برای هر کسی به مجرد جهد وطلب حاصل نمی‌شود، و با اینهمه آنچه سالک می‌تواند به آن دل ببندد جدّ کردن در «طلب» و ابرام در «طلبکاری» است که هر مانع را از پیش برمی‌دارد و مفتاح همهٔ مطلوبهاست*. پس سالک باید در همه حال دست در دامن جهد و طلب درزند* و حتی آنجا که اسباب و موجبات نیل به مطلوب هم حاصل به نظر نمی‌آید جدّ وابرام را رها نکند، چرا که ترک کردن و دست بازداشتن از جهد و طلب نوعی نازست و آن در خور طالب عاشق نیست. ث

جهد و طلب هم البته بدون هدایت و ارشاد شیخ راهدان ممکن نیست. و معلوم است که شیخ راهدان چون جادهٔ طریقت را به قدم مجاهده پیموده است، هر چند گردن درکمند جذبه داشته است، باز از فراز و نشیب راهها و رسم وراه منزلها آگاه است؛ و طالب صادق چون ارادهٔ خویش را در وجود وی حصر می‌نماید او را مراد خویش می‌یابد وازین رو مرید وی می‌شود و خویشتن را تسلیم ارادهٔ وی می‌دارد. و بدینگونه ورای راه مجذوبان که جز معدودی از آن طریق به مقصد مجال وصول ندارند، آنچه مرید راه حق را در جادهٔ طریقت به مقصد هدایت می‌کند سلوک مریدانه است که البته اصول و آداب دارد (§ ۳۷۱ب ومابعد). وسالک در بدایات سلوک دراقلیم تلوین که مرتبهٔ احوال است سیر می‌کند، به مرتبهٔ تمکین که خاص اهل مقامات است در نهایات سلوک مجال وصول دارد. و البته در بین

سالکان طریق کسانی که اهل مقام باشند وجودشان نادر است*، و کسانی هم که ذوق عمل ندارند و در عرفان نظری و آنچه خود ازآن به بحث وفحص اسرار بلند تعبیر می کنند* در می پیچند (§ ۳۶۹ب) مادام که از فکر به ذکر نپردازند، از تحقق به معنی سلوک بی بهره اند. ج

تأکید و توصیهٔ بسیاری که مولانا در باب مقام شیخ و ضرورت متابعت از وی دارد نشان می دهد که در سلوک طریقت تبعیت و تسلیم مرید بر اشارت مرشد درنزد وی اهمیت بسیار دارد. چنانکه استمرار در ذکر هم، با آنکه خود وی برای مریدان خاص خویش به التزام وجد و سماع توجه بیشتر نشان می دهد، در نزد وی با اهمیت خاصی تلقی می شود (§ ۳۷۱ الف و مابعد). و پیداست که آنچه وی آن را «سماع راست» می خواند کار هر سالک نوراه نیست، آنچه هر سالک نوراه می تواند در طی طریق سلوک بدان تمسک نماید ذکرست – قلبی یا لسانی. تأثیر ذکر در دفع وساوس و خواطر شیطانی در نزد مولانا تمثیل آن برهنه راتداعی می کند که در آب می جهدوخود را از نیش زنبور در امان می پندارد؛ لیکن زنبور، فقط بدان سبب که از آب می گریزد، تا وی درون آب است آزارش نمی رساند، معهذا بالای سر وی همچنان در طواف می ماند و به محض آنکه سر از آب بیرون می آورد وی را نیش می زند. ذکر حق هم مثل همین آب است، نه فقط انسان را از نیش وسوسه در امان می دارد، بلکه در عین حال وجود وی را از هر آلایش پاک می کند و جان وی را هم طراوت و صفا می بخشد*. ج

۳۷۵ اما سلوک و مجاهدهٔ اهل طریقت، که نیل به از خود رهایی وخالی گشتن از خودی غایت آن است، از نیّت خالص و توبهٔ خالصانه آغاز می شود (§ ۳۶۳ الف و مابعد) که اولین قدم درتوجه به حق وخروج ازغفلت دنیای حسّی است. خروج از غفلت البته مقدمهٔ عقدتیّت وداعی مجاهده است، وهر چند غفلت ستون عالم حس وموجب قوام کار دنیاست*، تنبّه و هشیاریی که انسان را از این غفلت بیرون

۳۷۴/ ۱ و۲–منازل السّایرین، شرح فرکاوی/۹۳ ۳و ٤–مرصادالعباد/۳۷۵، ۲۳۳
۵–احادیث مثنوی/۱۱۹ ۶–مرصادالعباد/۲٤۰

۳۷٤/ * الف: ۱٤۷٦/٦–، ۱۳٤/٦، ۱٤۳۸/۳ ب: ۱۵۳۷/۵ – پ: ۲۲۱۱/۱–، ۱۷۲۰/۲–، ۳۱٤/۱ – ت: ٦۸٤/۱ – ث: ٤۸۷۷/۹–، ٤۸۸٦/٦، ٤۸۸۷/۹، ۳/۳–۱٤٤۲، ۱٤۳۹/۳ ج: ۱٤۳۸/۱، ٤۲۳٤/۳ چ: ٤۳۵/٤–

می‌کشد رشحه‌یی از دنیای غیب است (§ ۳۴۳غ). و همین نکته نشان می‌دهد که تا اشارت غیبی نباشد خروج از غفلت برای سالک ممکن نیست؛ اما عزیمت سلوک و مجاهده هم برای سالک از نیّت جزم آغاز می‌شود. و البته آنچه کاشف از نیت است قال نیست، حال است؛ به همین سبب خداوند نظر به زبان وقال ندارد[۲۹]، ناظر به درون و حال است*. الف

از همین روست که مرید صادق به اعتقاد مولانا به دستاویز همان نیت خالص خویش به مقصد می‌رسد؛ و اگر شیخ وی هم مدّعی بیوقوفی بیش نباشد راه وی، چون با نیت خالص و عزم جازم در آن به سلوک پرداخته است، به مقصد درست منتهی می‌شود و بدینگونه حال او به حال آنکس می‌ماند که قبله را نمی‌داند و در تحرّی آن (§ ۱۰۶ ز) از هر سویی نماز می‌خواند. چنین کسی هر چند قبله را به درستی نشناخته باشد* نمازش درست شمرده می‌شود. به علاوه سالک طریقت، حتی اگر از همان آغاز کار طریق زاهدان و مترسمان راه را پیش گیرد و سلوک خود را نه به خاطر وجه حق بلکه فقط برای نعیم بهشت یا نیل به جاه و شهرت یا جلب مریدان و نظایر این امور شروع نماید، باز ممکن است در طی سیر و سلوک مجذوب حق شود و آن غرض اول را به کلّی کنار بگذارد. ب

در توجیه این امر مولانا حال آن اعرابی را خاطرنشان می‌کند که چون آب بادیه را به بغداد می‌آورد به حاجبان خلیفه که از وی مقصدش را می‌پرسند می‌گوید تا اینجا به قصد دینار آمدم اما اینجا که رسیدم مست دیدار گشتم و دیگر بدانچه به قصد آن عزیمت کردم نمی‌اندیشم*. در واقع در احوال انبیا و صحابه هم، چنانکه مولانا یادآوری می‌کند، نظیر این تبدل مقصد بسیارست، و مکرّر اتفاق می‌افتد طالب به قصد امری عادی آغاز سلوک می‌کند و در طی سلوک مقصدی بس عالی برایش پیش می‌آید*. پس آغاز کار مهمّ نیست، مهم جذبه‌یی است که انسان را به مقصد می‌برد. و همین نکته است که نشان می‌دهد سالک بی جذبهٔ عنایت حق (§ ۳۷۴ الف ومابعد) نه می‌تواند سلوک بیاغازد و نه می‌تواند به مقصد برسد. پ

چنانکه نیل به توبه هم، که در دنبال خروج از غفلت مرید سالک را در طریق سلوک جازم می‌دارد، امریست که نیاز به توفیق و تیسیر الهی دارد وذوق آن نقل هر سرمست نیست*. تازه توبه وقتی ناشی از جذبه نباشد درد طلب را در انسان برنمی‌انگیزد. و تایب در آن حال به پروانه می‌ماند*: آتش بال و پرش را می‌سوزد و اورا از نزدیک شدن به فروغ آتش پشیمان می‌سازد، اما چون توبه وندامتش از احساس رنج و سوزش است و بر ادراک زیان آتش مبتنی نیست، این توبهٔ وی

استواری ندارد* و باز شوق و هوس او را به سوی آتش مجذوب می کند.

ت

در طی طریقت آنچه نیل به مقصد را برای سالک ممکن می کند غلبه بر نفس ورهایی از سلطهٔ اوست. و این نکته که راه ریاضت نزد بعضی مشایخ از میان بادیهٔ فقر و شقاء عبور می کند [۳۰] از آن روست که این مشایخ نیل به از خود رهایی را که غایت عمدهٔ سلوک محسوبست متوقف بر تحمل ذلت وحقارت سؤال می پندارند، و صورت درویشی را که عبارت از دریوزگی است برای تحقق معنی آن که نیل به فنا و از خود رهایی است لازم می‌شمرند. از ین رو دریوزگی اختیاری، که در مثنوی گه‌گاه به عنوان یک مرحله از سلوک تصویر می شود، با آنکه در ظاهر غریب بلکه سخیف به نظر می آید، توجه به هدف تربیتی آن شاید تا حدی طرز تلقی مولانا و سایر مشایخ را از این معنی قابل توجیه بنماید.

ث

بدینگونه، تحمل کردن ایذاء خلق و تن دادن به مذلت ومسکنت در نزد مشایخ غالباً وسیله‌یی تلقی می شود که سالک طریق با تمسّک بدان در واقع با غرور و رعونت خویش، که موجب دوام غفلت ومانع وصول به مقصدست، مبارزه می کند. فی المثل در مثنوی حکایت شیخ محمد سررزی* گدایی کردن و آزار خلق دیدن را نوعی ریاضت که مبنی بر اشارت حق و موجب نیل به کمال قرب اوست نشان می دهد؛ چنانکه حکایت ابراهیم ادهم وترک ملک خراسان* هم دلق‌پوشی و اختیار فقر را مرحله‌یی از اطوار مجاهده با نفس ووسیله‌یی برای رهایی از سلطهٔ آن تصویر می کند. حکایت ابراهیم ادهم و شیخ سررزی هر دو از لحاظ اقلیم روحانی ومحیط مادی داستان ممکن است باقی ماندهٔ تصویرها و تجربه‌هایی از قصهٔ بودا و مجاهدتهای مرتاضان هند به نظر آید؛ اما اینکه نزد زهاد وقدیسان مسیحی در اروپای قرون وسطی نیز این فقر اختیاری، و خواری و دریوزگی وسیله‌یی برای تهذیب و تزکیهٔ نفس و مقدمه‌یی برای رهایی از جمیع وساوس شیطانی تلقی شده است نشانه‌یی از ین معنی است که جستجوی حقیقت در نظر عارف سالک با دلبستگی به جاه و غرور فاصلهٔ بسیار دارد، و بدون رهایی ازسلطهٔ نفس و تعلقات نفسانی نمی‌توان به حقیقت که تحقق کمال ممکن انسانی است نایل آمد.

ج

از جمله آنچه سان فرانچسکو+ قدیس آسیسی اهل ایتالیا، در خطاب به یک مرید صادق خویش به نام برادر لئونه+ در الزام تحمل ایذاء خلق والتزام فقر وخاکساری به بیان می آورد شایستهٔ فکر و بیان یک شیخ اقطع* یا یک شیخ سررزی به نظر می‌رسد. وی در طی این خطاب آکنده از درد و نیاز خویش به این مرید سالک خاطرنشان می دارد که آنچه برای سالک راه حق «سعادت کامله»+ به شمار

تواند آمد نه قدرت بر اظهار کرامات است نه مهارت درایراد مواعظ، نه احاطه بر السنهٔ مختلف است نه تبحر در دانش‌های گونه‌گون، بلکه فقط عبارت از اینست که راهب ژنده‌پوش گرسنه وقتی از هول باران وسرما به درِ صومعه‌یی التجا می‌کند و خادم صومعه در را بر روی وی نمی‌گشاید و با دشنام و جفا وی را می‌راند و حتی به چوب و سنگش می‌آزارد، فقیرراهب اینهمه‌را با صبر و بردباری تحمل کند و هر چه را به وی می‌رسد از جانب خداوند بداند و آنگاه است که وی به «سعادت کامله» نایل آمده است و به مرتبهٔ قدس و طهارت واقعی اولیاء حق رسیده است[۳۱]. آیا طنین صدای درویش مسلمان فانی و از خود رسته‌یی را، مثل عیاضی که هفتاد بار غزا کرده بود* و آن درویش که در کشتی متهمش کردند*، در ین موعظهٔ آکنده از درویشی و خاکساری نمی‌توان باز یافت؟ چ

به هر حال این فقر و دریوزگی که وسیلهٔ تزکیهٔ و تهذیب نفس است با دریوزگی کاهلانه‌یی که ناشی از توکل نامحمود و مبنی بر اجتناب از هر گونه کسب و عمل است تفاوت دارد؛ و هر چند بعضی از صوفیه این گونه توکل مذموم را هم از مقولهٔ مجاهده تلقی کرده‌اند ودرویشی خوانده‌اند، باز به هر حال به قول مولانا، فرق است بین آنکس که درویش است به خدا وتشنه به خداست با آنکس که درویش است از خدا وتشنه به غیرست*. چون آنکس که تشنهٔ حق است دایم از جود او آب لطف می‌چشد، و آنکس که تشنهٔ غیرست هر چند درویش می‌نماید درویش نیست؛ و عشق حق و فنای از خودی که نشان درویش واقعی است درد ونامرادی می‌خواهد، و هر مدعی بی‌حقیقت را لاف آن نمی‌رسد؛ و آنکس هم که به این مایه نامرادی و خاکپاشی خرسندست از اینکه خلق عالم اورا دیوانه و سودازده بپندارند یا این احوالش را ناشی از شکست و سرخوردگی بخوانند پروایی ندارد. ح

البته نزد سالک طریقت، مادام که راه خود را در پرتو شمع شریعت می‌پوید، هدفِ مجاهدهٔ با نفس قطع کردن ریشهٔ تمام شهوتهای نفسانی نیست، مقهور کردن و به فرمان درآوردن آنها مرادست. از همین روست که رهبانیت را اهل مجاهده با نظر مساعد نمی‌نگرند؛ چرا که عفت هم بدون وجود شهوت تحقق نمی‌یابد*، و شهوت اگرطغیانش موجب فسادست اعتدالش شامل ضرورت بقای نسل و دوام نوع انسانی است. پس نیل به کمال روحانی که سالک طالب آنست موقوف به قطع شهوتها نیست، به غلبه بر آنهاست. ومجاهدهٔ با نفس هم که صوفیه آن را جهاد اکبر می‌خوانند جهت آن نیست که تن ونفس را به کلّی نفی نمایند، برای آنست که آنها را برای نیل به مقصد تحت فرمان خویش درآرند*. و اینهمه نشان می‌دهد که

طریقت در نزد مشایخ از شریعت جدایی ندارد، و راه سالک جز با روشنی شمع شریعت به مقصد حقیقت منتهی نمی‌شود. خ

۳۷۵/+ Perfetta letizia, Fratte Leone, San Francesco

۳۷۵/ ★ الف: ۱/۷—۲۰۶۶ مقایسه شود با ۲۶۰۸/۴، ۱۷۵۹/۲ ب: ۲۲۸۵/۱~ پ: ۲۷۸۴/۱~، ۲۷۸۹/۱ - ت: ۱۶۴۳/۲، ۲۲۹۱/۴~، ۲۳۰۰/۴ - ج: ۲۶۶۷/۵~، ۷۲۶/۴ - چ: ۱۶۱۴/۳-، ۳۷۸۰/۵~، ۳۴۷۸/۲~ ح: ۲۷۵۱/۱ و عنوان بعد خ: ۵۷۷/۵، ۳۱۰/۱-

تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست

۱۵. مقصد حقیقت

۳۷۶ هر چند جادهٔ طریقت را آنگونه که از تقریر مولانا برمی‌آید جز در روشنی شمع شریعت نمی‌توان طی کرد، البته پویندهٔ راه نه شمع را همچون مقصد خویش می‌نگرد، نه توقف در جاده را به جای نیل به مقصد جایز می‌شمرد. چنانکه بیمار هم هر چند علم طب آموزد و پرهیز و دارو را کار بندد، تا به صحت که غایت آنهاست دست نیابد از آن علم و عمل فایده‌یی حاصل ندارد. سالک نیز تا به معنی شریعت و طریقت، که حقیقت در واقع تعبیری از آن است، تحقق پیدا نکند، از آن هر دو چنانکه باید بهره‌یی نمی‌یابد. به گفتهٔ بعضی مشایخ، حقیقت لُبّ شریعت محسوبست و حکم مغز بادامی را دارد که شریعت قشر آنست، اما مغز البته بدون قشر که محافظ آنست باقی نمی‌ماند، و تا وقتی مغز کمال نیافته است و هنوز خام و ناتمام است اگر آن را از پوست جدا نمایند البته تمام آن تباه و ضایع می‌شود[1]؛ پس به هر حال همین قشر شریعت هم برای لُبّ حقیقت لازم است. و از همین تشبیه پیداست که از لحاظ جوهری هم حقیقت با شریعت مغایر نیست؛ چون در شجر هم میوه با ریشه، و قشر با دانه تجانس دارد؛ و حقیقت که بار درخت شریعت محسوبست البته مغایر با درخت نمی‌تواند بود، وهر چند درخت بی بار هست باری بار هم خود جز از درخت حاصل نمی‌آید[2]. پس سالک طریقت اگر درخت شریعت را با مُجاهده وعمل بارور نکند نمی‌تواند حقیقت را که بار این درخت محسوبست دسترس‌پذیر بیابد. درست است که وقتی عُلماء ظاهر حقیقت را عین شریعت می‌خوانند و علم اهل باطن را نفی می‌کنند دعویشان نزد اهل باطن نامقبول تلقی می‌شود[3]، اما مشایخ قوم قول کسانی را هم که ادعا دارند حقیقت با شریعت جمع نمی‌آید و چون حقیقت کشف گشت شریعت برخیزد نیز باطل و منسوب به اهل

الف

الحاد می شمرند[۴].

در واقع احتمال مغایرت جوهری بین حقیقت با شریعت مبنی بر تصور طور ماوراء عقل است. ولیکن طور ماوراء عقل وقتی مجوّز این احتمال تواند شد که خود مخالف و مغایر با حاصل وحی و نبوت باشد. اما کسانی امثال غزالی که در توجیه اقوال صوفیه قایل به وجود «طور ماوراء عقل» گشته اند آن را عبارت از همین معنی وحی ونبوت دانسته اند. واگر مراد از طور ماوراء عقل امری جز وحی و نبوت باشد، قول بدان منجر به ابطال شرایع و انسداد باب ایمان می شود [۱]؛ و چون اینگونه طوری با حکمت و برهان هم که طور عقل است مغایرت دارد چیزی جز اوهام فاسد و دعاوی باطل نخواهد بود، و پیداست که هدف ریاضات صوفیه و تمسّک آنها به آداب طریقت نمی تواند نیل به چنین امری باشد. از ینجا برمی آید که تصور تفاوت بین شریعت و حقیقت متضمن تضاد و تقابل بین آنها نیست، شریعت ظاهر حقیقت وحقیقت باطن شریعت محسوبست و بدینگونه هیچ یک از آن دیگر خالی و بی آن تمام نخواهد بود. پس اگر تفاوت بین آنها هست اختلاف در مراتب سلوک سالکان است و بدینگونه، برخلاف آنچه از بعضی مترسمان ومدعیان قوم منقولست، در نزد مشایخ حقیقت و شریعت با یکدیگر تلازم دارند و یکدیگر را تأیید می کنند و از آنچه طریقت خوانده می شود نیز جدایی ندارند، تفاوت آنها بر حسب تفاوت حالات ومقامات اهل ایمان است؛ حتی به حکم اشارت **الشّریعةُ أقوالی والطریقةُ أفعالی والحقیقةُ حالی**، هر کس آنچه را گفتار پیامبر محسوبست می پذیرد و عمل می کند اهل شریعت است، آنکس که آنچه را کردار اوست می ورزد اهل طریقت است، اما اهل حقیقت آنکس باشد که آنچه را وی دیده است مشاهده می کند.[۵] پس تفاوت در اصل وجوهر حقیقت و شریعت نیست در مراتب سالکان راه آنهاست. از ین جمله آنکه به عبادت حق بسنده می کند در مقام شریعت است، آنکه دایم دل را با وی حاضر می دارد در مقام طریقت است، و آنکه وی را مشاهده می کند در مقام حقیقت. و بعضی محققان گفته اند مقام شریعت مرتبهٔ علم الیقین است، مقام طریقت مرتبهٔ عین الیقین، و مقام حقیقت مرتبهٔ حق الیقین محسوبست[۶]. و هر چند مرتبهٔ حق الیقین نزد بعضی مشایخ «آنست که بدان راه نیست»[۲]، لیکن مقام حقیقت هم که عبارت از «وصول الی الله» است همچنان برای هر کسی دست یاب نمی شود؛ و قول شبلی که در تفاوت این مراتب می گوید «شریعت آنست که او را طلبی و حقیقت آنست که او را بینی»[۷] نیل به این مقصد را امری نشان می دهد که به آسانی نمی توان بدان امیدداشت. واگرشریعت التزام عبودیت، و حقیقت مشاهدهٔ

ربوبیت[8] محسوبست پیداست که هر چند بین اصل آنها مغایرت نیست، بین مراتب آنها تفاوت بسیارست. ب

به هر حال اشارت قول مشایخ که در بیان تفاوت این مراتب گفته‌اند که الشّریعةُ اَنْ تَعْبُدَه والطّریقةُ اَنْ تَقصِدَه والحقیقةُ اَنْ تَشْهَدَه[9]، نشان می‌دهد که آنچه مقصد سالک به شمارست مشاهدهٔ حق است، اما نیل بدان هم بی‌آنکه نخست وی را آنگونه که شرط عبودیت محسوبست عبادت نماید وآنگونه که لازمهٔ سلوک رهروی جازم است به قصد و طلب وی برخیزد البته ممکن نیست. معهذا هر چند وصل به حق که عبارت از نیل به مقصدست توهم اتحاد باآن را الزام نمی‌کند و شهود حق در مفهوم صوفیانهٔ آن مستلزم اتحاد و حلول، که بعضی متشرعه و متکلمان به صوفیه منسوب داشته‌اند، نیست، لیکن نیل بدان هم جز با رفع موانع و حجابهایی که سالک را از مقصد باز می‌دارد و وی را به «جاده» یا «دلیل» مشغول می‌سازد حاصل نمی‌شود. و در واقع چون غایت سیر در جادهٔ طریقت جز آنچه مولانا آن را «الوصول الی الله» می‌خواند و در دیباچهٔ دفتر پنجم مثنوی از آن تعبیر به «حقیقت» می‌کند چیزی نیست، استغراق در غایت و مقصد گه‌گاه ممکن است سالک را از توجه به راه و دلیل که عبارت از طریقت و شریعت است منصرف دارد، و البته آنکس که بر بام رفیع است دیگر به نردبان که وی آن را برای عروج بر بام می‌خواست حاجت ندارد، و آنکس هم که به وصال محبوب رسیده است دیگر به واسطه که موجب ایصال او بوده‌است اشتیاق وعلاقه‌یی نشان نمی‌دهد[*]؛ ولیکن این ذوق وصال هر چند واصل را از واسطه بی‌نیاز می‌دارد؛ واسطه را هم در نزد وی در خور نفی و نفرت نمی‌سازد. پ

به علاوه چون در هر حال نیل به مدلول بدون دلیل حاصل نیست، قبل از وصول به مدلول هم ترک دلیل خلاف عقل است. و البته دلیلی که طالب را به مدلول و مطلوب می‌رساند اگر ترک کردنش جایز باشد، نفی کردنش نارواست. اما هر چند در مقام وصال بین طالب و مطلوب هیچ چیز گنجایی ندارد، انصراف از واسطه هم در حکم نفی آن محسوب نیست. در چنان حال طالب سالک حتی «خودی» خود را هم که موهم غیریت واثنینیّت است در می‌بازد. و اینکه در خبر کمیل [۳] هم حقیقت عبارت از صحو معلوم با محو موهوم خوانده می‌شود اشارت به همین حال سالک است که با وصال به حق کل عالم را موهوم بل معدوم می‌یابد. و شک نیست که برای نیل به این حال، سالک از قید زمان و مکان و از حدّ شریعت و آداب در می‌گذرد؛ و وقتی در نهایات سیر الی الله به چیزی از آنچه «احوال» صاحب

شریعت محسوبست تحقق پیدا کند البته از اینکه در آنچه به شریعت تعلق دارد دچار لغزش گردد ایمن می ماند. و مثل زید، که حقیقت ایمان او در مثنوی تصویری از نیل به این مفهوم از حقیقت محسوبست، از طریق التزام ریاضات و مجاهدات خاص اهل طریقت به مقام کشف ومشاهده می رسد* و بدینگونه، حال او مصداق حال آن قوم می گردد که مولانا وصف حالشان را از حدیث رسول نقل می کند وآنها را با وی - بارسول - هم همت و هم گوهر می یابد*، و معلوم است که نیل به این مرتبه بدون التزام شریعت ممکن نمی شود. ت

باری هر چند وصول الی الله و آنچه لقاء ربّ ومشاهدهٔ ربوبیت خوانده می شود، آنگونه که از تقریر مولانا در دیباجهٔ دفتر پنجم مثنوی [٤] برمی آید، بدون عمل صالح که التزام عبودیت ومتابعت شریعت لازمهٔ آن است حاصل نمی شود، سالک با رهایی از خود و نفی انیّت که لازمهٔ محبت حق وعشق راستین است نمی تواند راه طلب را تا نهایات آن دنبال کند؛ وبا آنکه این رابطهٔ عشق ومحبت هرگز ورطه‌یی را که بین واجب و ممکن وجود دارد پر نمی کند، استغراق و استهلاک عاشق را در وجود معشوق که مشاهده و فناء حاصل آنست قابل تحقق می سازد؛ واین معانی به الهیات صوفی که در مثنوی انعکاس دارد به طور بارزی رنگ صمیمانه می دهد، و آن را بیشتر بر تجربه‌یی ادراکی مبتنی می دارد تا بر استدلالی نظری، و در حقیقت به جای آنکه در آن به اثبات وجود حق و بحث در ذات و صفات وی پردازد، به نفی انیت عبد و فناء وی در صفات حق اهتمام می کند. ث

۳۷۷

به هر حال مثنوی چون بیشتر مبتنی بر عرفان عملی است در الهیات هم به آنگونه مباحث که نزد اصحاب عرفان نظری مطرح است ناظر نیست، و آن اندازه هم که اینگونه مباحث در جای جای آن مطرح می شود غالباً ازآن روست که آنچه را حقیقت نام دارد با شریعت خالی از تضاد نشان دهد. و هر چند مولانا از خوض درین مسأله که عقل جزوی در آن به ورطهٔ حیرت فرو می رود و اگر طریقی

۱/۳۷۶—شرح گلشن راز/۲۹۶   ۲—انس التائبین/۱۶۱ -   ۳—اللمع/۴۳   ٤—کشف المحجوب/۴۹۹   ۵—نسفی، انسان کامل/۳   ۶—طرایق ۱/۳۲   ۷—تذکرة الاولیاء ۱۷۷/۲   ۸و ۹—قشیریه/۴۳

/۳۷۶ * پ: ۱٤۰۰/۳   ت: ۳۵۰۰/۱، ۳٤۶۲/۱

برای نیل بدان هست جز عقل وحیی و متابعت از آن نیست عمداً اجتناب دارد، در آنجا که این مباحث در کلام وی مجال طرح می یابد الهیات وی طریقهٔ اهل برهان را با شیوهٔ اهل کشف به هم می‌آمیزد، و به جای آنکه عالم حس را وسیلهٔ اثبات عالم غیب نماید عالم غیب را ضماندار اثبات عالم حس می سازد. الف

در واقع اینکه خداوند در زبان اهل عرفان «حق» خوانده می شود مخصوصاً از آن روست که وجود وی در نزد آنها حقیقت ثابت است و لاجرم حاجت به اثبات ندارد، آنچه وجودش به اثبات محتاج است وجود ماسوی است که وصف باطل مصداق آنست، و قصهٔ شمس تبریز با آن طالب علم مغرور که مولانا در فیه‌مافیه بدان اشارت دارد متضمن تقریر همین معنی است [۵]. بدینگونه محرک عارف در توجه به حق اثبات ذات و صفات او نیست، نفی ذات و صفات خویش است، و عشقی که وی را در تمام طول جادهٔ طریقت به دنبال حقیقت که وصول الی الله در پرتو هدایت شریعت الهی است به پویه و طلب وامی دارد نیز جز همین تسلیم و قبول عاشقانه چیزی را اقتضا نمی کند. ب

از ین رو، برخلاف اصحاب عرفان نظری که بحث در ذات و صفات حق را «اسرار بلند» تلقی می کنند، وی در آنچه به ذات و صفات خداوند مربوط است به جای بحث ونظر به سنت و شریعت تمسک می کند و برای آنکه افراط در تشبیه یاتنزیه مایهٔ لغزش فکرش نشود غالباً از طرح این مباحث احتراز می جوید، و با اینهمه آنجا که مسأله را در بین موسی و شبان مطرح می سازد*، در عین آنکه حق را ماورای تشبیه وتنزیه نشان می دهد، تشبیه صمیمانهٔ چوپان ساده‌دل را کمتر از تنزیه خشیت‌آمیز موسی مورد توجه و قبول حق نمی‌یابد. پ

این نکته هم که وجود خدا را برغم حکیم مُتَفَلسِف ازجنبهٔ نظری محتاج به اثبات نمی یابد ناشی از همین طرز تلقی صمیمانهٔ اوست که با وجود حق همهٔ ماسوی را عدم محض می بیند، و پیداست که نمی تواند آنچه را جز «نیست هست نما»یی نیست شاهدی بر وجود «هست نیست‌نما»یی سازد که هست واقعی جز وصف او نیست و هر چند بیچون* ولاکیف است و ضدی برایش قابل تصور نیست*، اتصالی بیچون، بی تکیف و بی‌قیاس هم با جان ناس دارد*؛ و از آنجا که کار با کریمان دشوار نیست*،عشق سالک می تواند وی را در حضرت او به مقام مشاهده‌یی که در مرتبهٔ قرب برای رسول حاصل گشت نایل نماید. ت

آیا همین معنی که صوفی از خدا تعبیر به «هو» می کند* و این تعبیر خود حاکی از شعور به غیبت و حضور خود وی از ذات اوست صبغهٔ صمیمانه‌یی را که در

الهیات صوفیه هست نشان نمی دهد؟ در واقع طعن بر آنکس هم که از هو به نام هو قانع می شود* نیز به طور ضمنی حکایت از انس و عشقی دارد که عارف واقعی را با معشوق حقیقی در میان است ومدعی کاذب البته از آن احوال بویی نمی برد. به علاوه، وقتی مولانا عشق را وصف حق می داند و خوف را وصف مربوط به خلق می خواند*، در حقیقت اشارت به صمیمت و اُنسی دارد که عارف را به حق راه می نماید*، و زاهد ترسکار و باحث مستغرق در چند و چون را بدان مقام راه نیست. ث

۳۷۸

آنچه این رنگ صمیمانه‌یی را که در الهیات صوفیه انعکاس دارد جلوهٔ بارز می بخشد طرز تلقی آنها از صفات الهی است که هر چند زاید بر ذات نیست و از آن جدایی ندارد، در نزد صوفی تا حدی به سبب تجانس اسمی هم که باشد وسیلهٔ تحقق وصول الی الله محسوبست،و صوفی نظریهٔ فناء فی الله را بر مفهوم فانی شدن صفات بشری خویش در صفات الهی مبتنی می سازد، و سلوک خود را عبارت از تخلق به اخلاق الهی و خروج از صفات بشری می خواند، و تجلی حق را هم که تجربهٔ شهودی خود اوست در حدّ تجلی صفات و همچنین تجلی افعال و آثار که مربوط به صفات است برای خود قابل تحقق می داند، و آنچه را تجلی ذات نام دارد وماورای صفات است امری می داند که مثل تجلی طور بدون اندکاک هستی خویش نیل بدان ممکن نیست. و بدینگونه بی آنکه ذات را قابل دسترس تصور کند، از طریق رهایی از خویش خود را در صفات حق فانی می نماید و با نیل به عشق ومعرفت شهودی، مقصد سلوک خود را در جادهٔ طریقت قابل تحقق می بیند وعشق و معرفت خود را هم از طریق تحقق به صفات به اتصال و وصال منجر می یابد، و به هر حال ارتباط با خدا را از طریق صفات الهی برای خود ممکن می بیند و «تعالی» ذات را مانع ازین ارتباط نمی یابد. الف

با آنکه صوفی در غلبات شور وشوق گه‌گاه توقف در صفات را حجاب مقصود می یابد*، توجه به این نکته که احاطهٔ بر ذات هم برای وی محظورست و به هر حال جز از طریق صفات امیدی به وصول الی الله نمی توان داشت*،وی را به همین شناخت و مشاهدهٔ صفات حق خرسند می دارد و صفات حق را آفتاب معرفت* و موجب و وسیلهٔ شناخت می یابد. حتی مشاهدهٔ صفات و استغراق در آن راغایت

۳۷۷/ * پ: ۱۷٤٤/۲ ت: ۱٦۱۷/٦، ۱٦۱۹/٦، ۷٦۰/٤، ۲۲۱/۱ ث: ٤۷۳/۱، ۳٤۵۳/۱، ۲۱۸۵/۵~، ۲۱۹۲/۵

سلوک خویش تلقی می کند، و بی این مشاهده نانی که می خورد برایش گوارنده نمی نماید* و جز به امید شهود این اوصاف یک جرعهٔ آب هم از آبشخور عالم به او ذوق نمی دهد*. ب

معهذا این انصراف از ذات به صفات هم به هیچ وجه حاکی از سهولت دریافت و آسانی احاطهٔ انسان بر صفات الهی نیست، چنانکه عقل در ادراک صفات هم غالباً خیره می شود و از عظمت آنها به حیرت دچار می شود. به علاوه رحمت حق گاه ممکن است به صورت قهر نازل شود، یا قهرش صورت رحمت بگیرد، و اینکه هر دو حقیقتی واحدست* و تفاوتشان در آثاری است که بر آنها ترتّب دارد خود عقل را به حیرت می اندازد، و این معنی نشان می دهد که معرفت صفات هم مثل معرفت ذات است، احاطهٔ آن برای عقل جزئی (§ ۳۲۹، ۳۳۰ ب و مابعد) ممکن نیست و آنکس که از عقل وحیی بهره یی ندارد از ادراک لطایف و اسرار آن محجوب می ماند. پ

در مورد اسماء وافعال الهی نیز مولانا ازموضع سنّی ماتریدی می نگرد، و در عین حال بیشتر از نظرگاه صوفی در آن باب داوری می کند تا از دیدگاه اهل حکمت و کلام. فی المثل به مناسبت اشارت به نام سمیع و بصیر خاطرنشان می کند که این نام ها مشتق از اوصاف قدیم است[۶]، و اینکه خداوند خود را در قرآنِ کریم سمیع و بصیر وعلیم می خواند از آن روست که تا انسان وی را همواره بر افعال و اقوال خود ناظر و شاهد بیابد*، ورنه نام «علت اولی» که باحث فلسفی بر ذات وی اطلاق می نماید مثل همان لفظ علت متضمن معنی سقم و فناست* و البته ناراست ونارواست. در واقع از همین روست که این نام علت اولی را دون مقام عظمت وجلال حق نشان می دهد* وعارف را از اینکه در عبادت ونیایش به آنچه حکما علت می خوانند* ناظر باشد تحذیر می کند، و بدینگونه هم توقیفی بودن اسماءالله[۷] را نشان می دهد و هم دیدگاه عرفانی خود را از نظرگاه اهل فلسفه جدا می دارد. ت

در باب افعال الهی به این نکته که هرگز فعل وی بی حکمت نیست و آنچه می کند بر حکمت های باطن مبتنی است* تأکید بسیار می کنند. و پیداست که اینجا به ردّ قول کسانی نظر دارد که حکمت های باطن را نفی می کنند و با این طرز تلقی در واقع می خواهند وجود هرگونه غایتی را در کار عالم انکار کنند* و جایی برای قبول بعث و حشر و حساب باقی نگذارند. معهذا این نکته را که فعل حق بیچون و بلاکیف است و آن را نمی توان بر وفق حکم عقل و حس و ظاهر توجیه وتحدید کرد نیز در خور تأیید می یابد*، و نشان می دهد که در تمام آنچه در عالم اتفاق

می افتد فاعل واقعی خداست*، چرا که اسباب وعلل را وی به وجود می آورد و عزل و خرق سبب ها هم کار اوست*؛ و اگر کار وی موقوف اسباب باید باشد و جز بر اسباب کار نکند این اشکال پیش می‌آید که همان اسباب را هم ناچار باید با اسباب به وجود آورد واین فرض به تسلسل می کشد و ناچار باید آن را متوقف کرد و فعل حق را محدود و مشروط نساخت. ث

به هر حال فعل حق اگرچه براسباب جاری است متوقف و مشروط بر اسباب نیست و خداوند که قدرت نامحدود و ارادهٔ نامتناهی دارد بر وفق مشیت خویش کار می کند و هیچ فعل وی موجَب نیست، از ین رو گه‌گاه ازاسباب کین مهرها می رویاند و از آنچه مفید گمان است مایهٔ یقین ایجاد می کند*، بااینهمه، تأثیر اسباب هم به حکم مشیت اوست. درست است که آتش اقتضای طبعش سوزانیدن است و در همه جا هر چه را با آن برخورد کند می سوزاند، اما ممکن هم هست در بعضی موارد به حکم حق طبع خود را بگرداند و از سوزانیدن باز ایستد*. و اینگونه موارد که استثناست نشان آنست که خداوند اگر امور عالم را بر وفق اسباب جریان می دهد خود وی مقیّد به اسباب ومحتاج به تمهید آنها نیست، چنانکه تمهید اسباب هم از جانب انسان مانع ازتنفیذ مشیت او نمی گردد؛ و آنجا که مشیت و ارادهٔ او بخواهد بحر را آتش و آتش را گلزار کند و عادت وسنت خود را تغییر دهد، کیست که بتواند او را از آنچه مشیت اوست* مانع آید؟ چنانکه فرعون برای آنکه از ولادت موسی مانع آید صدها هزار طفل را کشت، اما موسی در درون خانهٔ خود او به وجود آمد و همانجا پرورش یافت و قضا بر سبلت او خنده زد* و نشان داد که هیچ تمهید و حیله‌یی نمی تواند آنچه را مشیت و ارادهٔ خداست از جریان باز بدارد. ج

به علاوه فعل حق که در تمام اشیاء واعیان عالم بر وفق مشیت ازلی وبدون توقف بر اسباب تصریف می کند، برخلاف آنچه بعضی صاحبنظران پنداشته اند، به قابلیت واستعداد قوابل هم مربوط و مشروط نمی‌شود. اینکه مولانا مفهوم قابلیت را هم نفی می کند* از آن روست که قابلیت هم خود از مقولهٔ اسباب محسوبست و در واقع همان است که حکماء از آن به علت مادی و هیولانی هم تعبیر می کنند،و گویندهٔ مثنوی که در مقابل قدرت و ارادهٔ فائقهٔ خداوند تمام اسباب را نفی می کند البته قابلیت رانمی تواند بپذیرد، چون اگر قابلیت شرط فعل حق می بود هیچ چیز از عدم به وجود نمی‌آمد. از آنکه درعالم عدم(§ ۲۶۵ب-)، معدومات مساوی هستند و هیچ معدومی بر معدوم دیگر رجحان ندارد* به علاوه قول به اینکه قابلیت شرط فعل حق باشد منجر به این معنی می شود که آنچه مجرّد استعداد وصرف ماده محسوبست

باید بر فعل حق تقدم زمانی داشته باشد و درآنصورت قول به قِدَمِ مادّه لازم خواهد شد و خداوند جز آنکه واهب صور و ناظم خلقت باشد نقشی نخواهد داشت. ج

اما نفی قابلیت و رفض اسباب هم البته در معنی نفی سنت خلاقهٔ الهی نیست، چرا که اتقان صنع هم بدون تصور انضباط و انسجام در سنت خلاقه ممکن نمی‌شود؛ و اینکه در قرآن وقوع هرگونه تبدیل را در ین سنت الهی نفی می کند نیز از آن روست که هرگاه ضبط و انسجام این سنت درکار نباشد امور عالم اتساق و انضباط نمی‌یابد. فی المثل ممکن است باران به جای آنکه گیاه را برو یاند آن را از بین ببرد، وآفتاب به جای آنکه رطوبت را خشک کند مایهٔ افزونی آن گردد، یا از هر ضدی ضدی پدید آید، گرگ از زهدان گوسفند برآید، و درخت درمیان هوا ریشه گیرد؛واختیار انسان هم که امانت الهی در نزد وی محسوبست تمسک به اسباب و تمهید وسایط را بیفایده بیابد و در عمل فسخ و نقض گردد. و چون این معنی قول به جبر را الزام می کند و به تعطیل شریعت و سقوط تکلیف منجر می شود نزد مولانا البته قابل تصدیق و دفاع نخواهد بود. و اینهمه معلوم می دارد که هر چند فعل حق محدود به اسباب نیست باری بر وفق سنت لایزالی جریان دارد که در آن جز به ارادهٔ حق تبدیل وتبدل راه ندارد و بی نظمی و هرج و مرج را هم اجازه نمی دهد؛ و همین معنی موجب می شود که خرق و تبدیل آن وقتی به مشیت حق صورت گیرد موجب اعجاب عقل جزوی گردد و هرگاه بر دست پیغمبری همراه با تحدّی انجام پذیرد معجزه‌یی واقعی تلقی گردد. ح

باری فعل حق و آنچه به حکم ارادهٔ او درعالم واقع می‌شود بر وفق سنتی لایزال و تبدیل ناپذیر جریان می یابد، واز ین رو در مقابل آنچه قضاء حق ومشیت اوست هیچ امری موجب دفع و ردّ نمی‌شود. وارادهٔ حق البته محلّ حوادث نیست و برخلاف ارادهٔ انسانی هرگز بین دو جانب امر واحد تردد ندارد [۸] تا تبدیل آن قابل تصور باشد؛ از ین رو نه فقط حیله وجهدانسان قادربه تغییرآن‌نیست. طلب و درخواست خاضعانهٔ عبدو تضرع و تسفل وی نیز که «دعا» نام دارد در تبدیل آن تأثیری نمی تواند داشت. درست است که انسان گه‌گاه با توسل به دعا فی‌المثل از بیماری شفا می یابد یابه مرادی بعیدالحصول دست پیدامی کند، اما این موارد متضمن تبدیل درقضای الهی نیست. ظاهر آنست که قضای الهی شفای بیمار وحصول مراد را اقتضا داشته است، اما توسل به دعا هم ضمن آن قضا مندرج بوده است؛ و در حقیقت گویی مشیت الهی اقتضا می کرده است که طالب مراد و بیمار با توسل به دعا به مقصود رسند نه بدون آن. خ

پس نفیِ امکانِ تبدیل از سنت و قضای الهی با الزام و استحسان توسّل به دعا منافات ندارد. و از این روست که تمسک به دعا دراشارت قرآن (۴۰/۶۰و۶۵) آمده است ودرحدیث هم هست که وقتی خداوند دعای مؤمن و تضرع او را به اجابت مقرون نمی دارد* از آن روست که ناله و زاری وی را دوست می دارد.[۱] و این نکته که پیامبر از مسکینان دعا التماس می کرد* نیز نشان می دهد که دعا را متضمن تأثیر و قلوب مسکینان را مورد توجه حق می داند. مولانا در قصهٔ شیخ احمد خضرو یه و غریمان* نشان می دهد که زاری و تضرع بنده داعیِ رحمت حق می شود، و در خطابی که طی آن خداوند از موسی می خواهد تا وی را از زبان غیر بخواند* تأثیر دعا را در نیل به مقصود معلوم می دارد. قصهٔ بلعم باعور*، وقصهٔ صحابی رنجور*، که در مثنوی نظایر متعدد دارد، نیز از اهمیت و تأثیر دعا حاکی است. در عین حال در قصهٔ آن مرد فلسفی * که اشارت قرآن را نه آنگونه که بایست تلقی کرد و در خواب از طپانچهٔ غیبی کور شد خاطرنشان می کند که اگر وی به استغفار صمیمانه و توبه و دعایی خاشعانه متمسک می شد روشنایی چشم خویش را بازمی یافت*، اما سیه دلی والحادش اوراازذوق توبه و دعا باز می داشت؛ و از اینجا بر می آید که هر مردودی هم تمسک به دعا نمی کند. در قصهٔ دقوقی* نیز مولانا نشان می دهد که اولیاء حق و خاصان درگاه وی در تسلیم به حکم مشیت وی چندان رسوخ دارند که هرگز لب به دعا هم نمی گشایند، وآنجا که حکم و قضای حق حاکم است تمسک به دعا را بلفضولی و خلاف رسم ادب* می یابند. د

۳۷۹

وقتی مولانا خاطرنشان می کند که بحث کم جوئید در ذات خدا*، البته چنانکه خود وی می گوید، به حدیث نبوی ناظرست. اما محتوای این اشارت که از رسول نقل است: تَفَکَّروا فی آلاءِ اللّهِ ولا تَفَکَّروا فی اللّه، از عجز انسان در دریافت ذات حاکی است؛ و اینکه در عهد افلاطون هم (قوانین، شمارهٔ ۸۸۵ب)

۱/۳۷۸ — احادیث مثنوی/۲۲۳

۳۷۸/ * ب: ۲۸۱۳/۲~، ۴۱۸۲/۳، ۵۳/۲، ۳۰۷۹/۲، ۳۰۸۱/۲ پ: ۴/۴—۳۷۴۳
ت: ۲۱۵/۴، ۲۱۹/۴، ۱۶۲۵/۲، ۳۵۷۶/۳ ث: ۲۸۷۹/۴، ۲۸۸۱/۴، ۱۲/۱—۳۱۱،
۸۳۴/۱~، ۵۴۸/۱ ج: ۵۴۶/۱، ۳۰/۱—۸۲۹، ۱۶۲۷/۲، ۷۶۶/۲~ چ: ۱۵۳۷/۵~،
۱۵۴۲/۵ د: ۴۲۱۷/۶، ۱۶۳۲/۶، ۳۷۶/۲~، ۱۸۰/۳~، ۳۲۹۸/۱، ۲۱۴۱/۲~،
۱۶۳۳/۲~، ۱۶۴۲/۲، ۱۹۲۴/۳~، ۲۲۸۷/۳

انسان این عجز خود را در زمینهٔ شناخت ذات خالق در یافته است [۹] نشان می دهد که تفکر در ذات حق انسان را از تزکیهٔ نفس و آنچه موجب نیل وی به کمال است باز می دارد و حاصلی هم ندارد. در عین حال اشتغال به صفات هم در نزد مولانا انسان را از توجه به ذات محجوب می دارد * و نشان خذلان محسوبست. با اینهمه، آنچه از حق در اندیشهٔ انسان می گنجد و آنچه تفکر انسان از ذات و صفات وی در می یابد چیزی جز مخلوق اندیشهٔ محدود خود وی نیست، این تصور محدود هم به هر حال رنگ زجاجهٔ وجود خود وی را دارد؛ از ین رو پذیرای فناست. و خدا آنست که در اندیشه در نمی آید*. و اینکه در خبر هم هست که کُلُّ ما مَیَّزْتُموه بِأَوْهامِکُم فی أَدَقِّ مَعانیه مخلوقٌ مصنوعٌ مِثْلُکُم مَرْدُودٌ إلیکُم[۱] نیز از همین جاست*. با آنکه این تصور از جهت انسانی حایل و حجاب حق هم هست، از جهت الهی رافع حجاب و کاشف وجه حق نیزمی شود؛ و بدینگونه هر چند صورتش بت می نماید معنـی آن بت شکن *محسوبست، و به هرحال ذهن انسان را از ما سوی منصرف می دارد و به سوی آنچه ماورای آنست می کشد. الف

بدون شک آنچه این تصور محدودی را که انسان از ذات الهی دارد حجاب راه وی می کند و آن را مثل اوثان و اصنام مانع وی در وصول به حق می سازد وساوس نفس است که سالک را در باب ذات به تشبیه مایل به تجسیم یا تنزیه مایل به تعطیل می کشاند. در واقع تا وقتی سالک به کلّی از جاذبهٔ «خودی» خود رهایی نیابد هوای خویش را به تعبیر قرآن (۴۵/ ۲۳) اله خویش می سازد. و اینکه کسنوفانس از اقدمین حکماء یونان هم بر سبیل تعریض در حق عامه می گوید که چهار پایان و ستوران هم هرگاه برای خود معبودی در نظرآرندآن را هم به صورت خویش تصویر می نمایند [۱۰] نیز به نظر می آید به همین تأثیری که نفس در ینگونه تصورها دارد ناظر باشد. ب

آیا از این معنی که از ذات حق هر کس تصوری دارد که خاص او و مخلوق وهم اوست، می توان این نتیجه را گرفت که پس در ینصورت هیچ کس حق ندارد تصوری را که خود وی از ذات حق دارد از تصور دیگران درست تر بداند و دیگران را به سبب تفاوتی که در اعتقاد آنها با معتقد وی هست تکفیر نماید؟ حقیقت آنست که وسعت مشرب بعضی از صوفیه به این سؤال جواب مثبت می دهد؛ و در واقع برخی از صوفیه اشارت جنیدرا هم که در ین باره بر سبیل تمثیل می گوید لَونُ الماءِ لَونُ إنائِه متضمن فحوای این استنتاج تلقی کرده اند که چون هر کس در حدّ ظن و وهم خویش در باب ذات تصوری خاص خویش دارد در اعتقاد هیچ کس از ین

بابت طعن و اعتراض روا نیست[۱۱]. در قصهٔ موسی و شبان هم مولانا به این نکته اشارتی دارد که افق دید او را از آنچه در اوهام محدود متشرعهٔ سنی می گنجد آنسوتر نشان می دهد. پ

اینکه در قصهٔ موسی و شبان، خداوند با آنکه خود از پاکی و ناپاکی و از تشبیه و تنزیه هر دو برترست*، قول شبان را که بر اوصاف اهل تشبیه مبتنی است به لطف قبول تلقی می کند از آن روست که قول او بر بحث و نظر مبتنی نیست، بر عشق و تسلیم مبتنی است، به همین جهت ناشی از غلبهٔ نفس نیست، و وصف مردم شوریده که شبان ساده دل مظهر رمز حال آنهاست مغلوبیّت حال است، و شهودی است که بر اندازهٔ ادراک صاحب شهود حاصل شده است؛ و چون استیلاء شهودی وی را مغلوب و مقهور داشته است، قول وی را با میزان کفر و ایمان نمی توان سنجید. حال او از آنگونه است که در محدودهٔ قیل و قال تشبیه و تنزیه نمی گنجد، و آنچه اهل ملتها به خاطر آن یکدیگر را تخطئه می کنند از دایرهٔ ذوق او بیرون است. و اگر در ین حال به جای عتابهایی که موسی بر وی راند وی را به تفاوت مضمون تشبیه و تنزیه متوجه نمایند، احساس او در آن مغلوبیت روحانی خویش چیزی جز این نخواهد بود که درخطاب به آن بی نقش مثل گویندهٔ مثنوی بانگ بردارد که مشبّه و موحّد در ین میان هر دو از توحیران و خیره سر مانده اند* و در واقع ورای تو آنچه صورت هست و آنچه بیصورتی است چیزی جز وهم و پندار نیست. ت

باری ارتباط خداوند با انسان که در شریعت منشأ عبادت و در طریقت مقصد سلوک را توجیه می نماید در عین حال مسألهٔ تشبیه و تنزیه را در الهیات مطرح می کند. البته گرایش به تشبیه در مورد آلهه از دیرباز همواره در بین اقوام عالم وجود داشته است، و حتی این تشبیه غالباً به صورت آلهه نیز محدود نمی شده است، سیرت آنها هم با اوصاف انسانی از خواست و خشم و شهوت و سایر احوال بشری تصویر می شده است؛ چنانکه آلههٔ یونانی تمام صفات انسانی را واجد بوده اند، و گه گاه آنگونه که از تمریضهای بعضی نویسندگان و فلاسفهٔ قوم بر می آید، اینگونه صفات آنها سرمشق فساد و گناه هم برای عام خلق می شده است. ث

معهذا گرایش به تنزیه هم که نفی و سلب صفات انسانی را از آلهه اقتضا دارد در نزد قدما سابقه داشت. فی المثل نفی علم به جزئیات از آلهه مبنی بر تنزیه آنها از قبول عوارض و حادثات بود. و همین طرز تلقی سبب می شد که خدای خیر را از معرفت شر وحتی خیر منزه بشمرند، و استدلال کنند که چون وجود وی منشأ شر نیست به معرفت خیر و شر حاجت ندارد[۱۲]، واین گونه اقوال در بین بعضی از اهل

مذاهب مسلمین نیز هست. ج

به هر حال مسألهٔ تشبیه و تنزیه در خارج از اقلیم ادیان الهی نیز بین اقوام باستانی سابقه دارد،وازاینکه در بین مسلمین نزد معتزله و اشاعره و حشویه مورد بحث می شود،طرح آن را نمی‌توان به تأثیر ادیان و عقاید اهل کتـاب منسوب داشت. به‌علاوه‌درحالی که مبالغه در تنزیه به تصور ارتباط شخصی بین انسان و خداونـد را غیرممکن‌وهرگونه‌تجربهٔ‌سلوک‌عرفانی را نفی می نماید، مبالغه در تشبیه اندیشهٔ حلول و اتحاد بین انسان و خدا را قابل توجیه می کند، و به مدعیان ومتشبّهان‌صوفیه مجال می دهد تا بااینگونه‌دعاوی‌اقوالی را هم که از مشایخ قوم نقل است و به این گونه مقالات مربوط نیست در نزد منکران از ین گونه مقالات جلوه دهند و احوال و اقوال آنها را در خور نقد و طعن متشرعه سازند. ج

همچنین اسناد عشق و محبت به خداوند(§ ۲۷۶الف)وقول به آنکه محبت در نزد انسان مجازی است و حقیقت آن اختصاص به‌حق دارد[۲]، بی‌آنکه‌خودبالضروره متضمن قول به تشابه صفات الهی با صفات انسانی باشد، الهیّات صوفیه را تا حدی رنگ تشبیه می دهد؛ و سعی در نفی یا تأویل آن هم سلوک طریقت را از غایت و محتوی خالی می سازد. به علاوه اشارتهایی که در قرآن و حدیث در باب نفخ روح الهی در انسان (۲۹/۱۵) و مرتبهٔ خلافت او در ارض (۳۰/۲) و همچنین درین معنی که خداوند آدم را بر صورت خویش ساخت (§ ۲۳۱ج)هست، رابطهٔ محبت و عشقی را که در نزد صوفی بین انسان و خدا هست و سیر سالک از مقامات تبتّل‌تا فنا بدان مربوط است قابل تبیین می کند؛ و نفی این رابطه نه فقط تمام سلوک اهل طریقت را بیمعنی می‌سازدبلکه حتی مفهوم عبادت و آداب و حدود شریعت را هم از هر گونه غایتی خالی می نماید. ح

۳۸۰ در الهیات مثنوی هم مثل الهیّات حکما، مسألهٔ حدوث و قدم ورطهٔ عبورناپذیری است که ماسوی الله را از وی جدا نگهمیدارد، و بین آنچه حادث و هالک است با ذات قدیم که بقا به او اختصاص دارد هر گونه اتصال فعلی

۱/۳۷۹ــ احادیث مثنوی/۱٤۲   ۲ــ مثنوی، دفتر دوم، دیباچه

+/۳۷۹ Xenophanès

/۳۷۹ ★ الف: ٤/۳۷۰۰، ۲/۲۸۱۲-، ۲/۳۱۰۷، ٤/۳۷۰۳، ۲/۷٤   ت: ۲/۱۷۳۵-، ۲/۵۷-

و وقوعی رااز ین ناحیه غیرممکن می سازد. درواقع عالم، که از حرکت و سکون خالی نیست، به‌حکم آنکه عرضهٔ حادثات است ناچار حادث هم هست[1]؛ و چون حدوث مستلزم علتی است که وجود امر حادث را بر عدم آن مرجح سازد، پس حادث با علت خود که باید غیر حادث باشد هیچ رابطه‌یی جز افتقار و احتیاج بدان نمی تواند داشت. آنچه وجود علتی غیر حادث را برای عالم الزام می کند آنست که علّت عالم اگر غیرحادث نباشدخودعلّت می خواهد و سلسلهٔ این علتها به تسلسل باطل می کشد و ممکن نیست. پس عالمْ وجودش مسبوق به غیرست و البته نمی تواند ورطه‌یی را که بین حادث و ذات قدیم هست گذاره کند و اتصال وقوعی با آن البته برایش غیرممکن است.

الف بر خلاف حادث که اقتضایش در وجود، عبوراز دهلیز امکان است، ذات قدیم اقتضای وجوب دارد، و شک نیست که آنچه وجودش به ذات خویش واجب باشد مسبوق به عدم نیست [۱۳]، و هر چه وجودش مسبوق به عدم و مرهون به فناست نمی تواند وسیلهٔ اثبات امری باشد که وجودش به عدم مسبوق نیست و آغاز و انجام بدان راه ندارد. و از این روست که صوفیه و صدیقان وجود عالم را که حادث و ممکن است وسیلهٔ اثبات وجود حق که قدیم و واجب است تلقی نمی کنند[2]، و آنکه وجودش به‌گمان آنها محتاج اثبات است عالم است، نه ذات قدیم که وجود عالم به وسیلهٔ او تحقق می یابد، و اگر ذات قدیم نباشد نه مایه‌یی برای وجود دارد نه ضامنی برای بقاء.

ب

۳۸۱

به هر حال عالم چون مسبوق به عدم و مرهون به زوال و فناست، همین مفهوم سبق عدم بر آن مستلزم این معنی است که آنچه این عالم رااز عدم به وجود می آورد خود آن نباشد؛ و پدیدهٔ حدوث خود در ین مورد آن اندازه قاطع و صریح هست که تصور وحدت وقوعی ــ نه شهودی ــ را بین حادث و قدیم در آنچه از لوازم توحید وجودی اعتبار می شود (§ ۳۸۲ ب ــ) نفی کند. در واقع رابطهٔ قدیم با حادث در ین مورد عبارت از ابداع است؛ و اینکه ذات حق را مُبدع می خوانند از آن روست که از لاشئ شئ ایجاد می کند (§۳۰۷ ب ــ) و به تعبیر حکما از آنچه لیس مطلق می خوانند تأییس شئ می نماید، و به قول مولانا فرع بی اصل و سند* برمی آورد.

الف ملحد دهری که حدوث عالم را انکار می کند به این حجت می خواهد خود را از قید شریعت که حدود و احکام الهی را بر وی الزام می کند آزاد نماید، اما

۱/۳۸۰ ــ احیاء علوم الدین، طبع مصر، ۱۹۳۹، ۱۱۱/۱ ۲ ــ عین القضات، زبدة الحقایق/ ۱۲

دعوی وی از کوته‌نظری و قصور ادراک ناشی است؛ و حال وی به کرم و پشه‌یی می ماند که نمی‌توانند تصور کنند باغ و درختی هم که آنها در آنجا هستند مثل خود آنها وجودشان فانی و حادث است*، و وقتی بوده است که وجود نداشته‌اند و زمانی هم می‌رسد که دیگر وجود نخواهند داشت. اما حکیم مشّاء که این عالم را قدیم می‌خواند، هر چند قولش در حقیقت متضمن انکار صنع و نفی ابداع نیست، چون در هر حال به نحوی مبادی قول ملحددهری راتأیید می کند البته در نزد صوفی متألّه مردودست. و آنچه امثال غزالی (وفات ۵۰۵) را در تهافت الفلاسفه و ابن غیلان (وفات حدود ۵۷٦) را در رسالهٔ حدوث عالم به تکفیر مشّائیان وا می‌دارد همین معنی است که لازم ظاهر قول آنها به هر صورت در نهایت به تعطیل شرایع و نفی حدود الهی منجر می‌شود، و پیداست که شریعت الهی نمی‌تواند اینگونه اقاویل را تحمل و تجویز نماید[١٤]. ب

معهذا نزد حکیم مشّایی، اگر عالم هم به یک تعبیر قدیم خوانده‌می‌شود بالضروره«غیر مخلوق» نیست، تا آنگونه که مخالفان حکمت دعوی دارند این قول وی به کفر انجامد و وجود صانع را محلّ تردید سازد. در واقع وی حدوث ذاتی عالم را که لازمهٔ تأخر ذاتی معلول ازعلت است تصدیق می کند، وهمین معنی تو هم هرگونه وحدت و اتحاد بین عالم وصانع آن‌رانفی می کند. واینکه ابن رشد در فصل المقال نزاع حادث و قدیم را در بین اهل نظر از مقولهٔ نزاع لفظی و اختلاف در تسمیه می خواند[١] از همین باب است. و به هر حال چون خداوند را علت تامهٔ عالم می خوانند و تخلف و فاصلهٔ زمانی معلول از علّت تامهٔ خویش معقول نیست، نفی حدوث زمانی از عالم درنزدآنهاخودلازمهٔ قِدَمِ ذاتی علّت تامّهٔ آن محسوب می شود. خاصه که اِسناد حدوث عالم به ارادهٔ قدیم ارادهٔ وی را هم در معرض توهم حدوث می گذارد. و با قول به حدوث ذاتی عالم و نفی حدوث زمانی از آن به اعتقاد حکما، می توان هم از این اشکالها رهایی یافت، هم فاصله‌یی را که بین صانع و مصنوع هست در تأخر ذاتی معلول از علت تامه تأیید و اثبات کرد [١۵]. با اینهمه در مثنوی آنچه در نفی حدوث عالم از قول باحث فلسفی نقل می‌شود * بنای عالم را بی‌بانی و یا منحصر در خود عالم نشان می دهد، و اصراری که مولانا در تخطئه قایل دارد از آن روست که این دعوی در نهایت به آنچه قول دهریان است منجر می شود*،وآن قولی است که هم عقل

۱ــ ابن رشد، فصل المقال/۱۳

۳۸۱/ * الف: ۱۰۲۵/۵ ب: ۲۱/۲ــ۲۳۲۰ پ: ۲۸۴۳/٤، ۲۸۳۳/٤

صاحبان اشراق و ذوق از آن ابا دارد و هم با طرز فکر اهل ادیان و شرایع منافی است. پ

۳۸۲

در اقوال صوفیه آنچه فاصلهٔ عظیم بین حادث و قدیم را در می نوردد و کثرت و وحدت را با هم جمع می کند قولی است که توحید وجودی می خوانند؛ و این طریقه که وحدت وجود نام دارد، بدون تمسّک به حلول و اتحاد، دیوارهٔ اثنینیّت و غیریّتی را که میان خلق و حق جدایی به وجود می آورد در هم می ریزد و از بین می برد. درست است که این قول را بعضی مشایخ صوفیه به شدّت تخطئه و انکار کرده اند، اما تجربهٔ شهودی آن در کلام قدماء قوم نیز هست؛ و اینکه اظهار این قول و بعضی لوازم آن را از جانب قدماء برخی از مشایخ از مقولهٔ شطحیات صوفیه خوانده اند بیشتر برای اجتناب از پاره‌یی نتایج بوده است که متشرعهٔ صوفیه و بعضی از اهل ظاهر بر آشکال غیر قابل قبول آن مترتب می یافته اند. الف

به هر حال تقریر منسجم و مرتبی که از ین قول به بیان آمده است غالب این نتایج و لوازم نامقبول را هم به نحوی رفع و تأویل می کند، و آنچه عرفان نظری نام دارد و بیشتر به طریقهٔ اصحاب شیخ صدرالدین قونوی و استاد وی محیی الدین بن عرب منسوب است این مذهب را توحید وجودی و حقیقت معنی توحید نشان می دهد. باآنکه این قول پیش از ابن عربی هم لااقل به صورتهایی ساده و شاعرانه در بین صوفیه بی سابقه نیست و در ادب فارسی هم پایان منطق الطیر عطار در اشارت وحدت بین سی مرغ و سیمرغ به این معنی تا حدی المام دارد[۱۶]،تقریری که در آثار ابن عربی و پیروان وی از این مذهب شده است به نحوی است که این قول غالباً با نام او مقرون و غالباً به طریقهٔ او منسوب شده است. ب

درست است که خود شیخ درتقریراین مذهب مخصوصاً درفصوص الحکم و فتوحات مکیه تدقیقات لطیف کرده است، لیکن کلام او غالباً به ابهام و ایجاز گرایش دارد با این حال تقریر منسجم و مستدلی که امثال شیخ صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشانی و اصحاب آنها در شرح و نقد فصوص الحکم از این مذهب نموده اند اکثر شبهات و اشکالهایی را که در آن باره مقدّر به نظر می آید دفع و حل می کند و با تأیید اقوال شیخ طریقهٔ توحید وجودی را تقریر و تبیین دقیق می نماید. پ

معهذا غالب این شارحان قدیم شیخ نیز چون به استناد دعوی خود وی کتاب فصوص را به مقام محمدی منسوب می شمرده اند [۱۷] فهم آن را موقوف به مشرب ذوقی و کشف ایمانی می یافته اند و غالباً بی آنکه لازم بدانند تمام آن را از مُصنّف یا شاگرد وی تلقی کنند، کوشیده اند تا از طریق ذوق و کشف به حقیقت مقصود وی

راه بیابند. چنانکه شیخ عبدالرزاق کاشانی، شارح کتاب و شیخ واستاد داود قیصری، خود از قرار آنچه در طیّ مکتوب خویش به شیخ علاءالدولهٔ سمنانی می نویسد، در مدت اقامت در شیراز و از طریق تأمل و تدبر در متن به دقایق آن راه برده است. شیخ صدرالدین هم، چنانکه خود وی در کتاب نصوص خاطر نشان می کند، فقط خطبهٔ کتاب را از مصنف به طریق تعلم تلقی کرده است و باقی آن را به کشف و ذوق و از جهت وحدت در مشرب دریافته است. مؤیدالدین جندی، که شرح فصوص او از اقدم شرحهای کتاب محسوبست، با تلقی همین خطبهٔ کتاب از تقریر شیخ صدرالدین، به باقی کتاب و دقایق اسرار آن متفطن شده است [۱۸]. پس کسانی که بعدها ناچار بوده‌اند تمام کتاب را از تقریر استاد درک نمایند ظاهراً از دولت کشف و اشراق نصیبی نداشته‌اند و از مشرب واقعی شیخ و شاگردان طبقهٔ اول به دور بوده‌اند؛ و با چنین حالی پیداست که تلمذ از استاد نمی‌توانسته است برای آنها مزیتی در فهم دقایق کتاب به شمارآید. ت

به هر حال طرز تقریر غامض و دشوار شیخ ازین مسأله وسایر مباحث کتاب، که ظاهراً تا حدّی نیز عمدی و به خاطر اجتناب از درگیری با مخالفان و طاعنان بوده باشد، سبب شده است که همواره در فهم مقاصد گوینده سوءتفاهم پیش آید. چنانکه حتی در عصر مولانا و در مجلس او گه گاه علماء اصحاب کتاب فتوحات مکیهٔ شیخ را نامفهوم می یافته‌اند[۱]. انکار بلیغ شیخ علاءالدولهٔ سمنانی هم در باب این قول وی، و مناقشه‌یی که درین باب بین علاءالدوله و شیخ عبدالرزاق کاشانی در طی مکاتبات آنها روی داده است نشان می دهد که از کلام وی در فتوحات وسایرآثارآنچه صریحاً مفهوم می شده‌است نزد متشرعهٔ صوفی موجب انکار بوده است. معهذا شارحان شیخ قول وی را حقیقت توحید تلقی می کرده‌اند و بعضی هواخواهانش انکار منکران را در حق وی ناشی از دقت کلام وی[۲] و در واقع از قصور فهم آنها می دانسته‌اند. و شک نیست که قسمتی از اشکالها و اعتراضات که بر سخنان شیخ رفته است ناشی از تفاوت در نظرگاه است؛ و از همین روست که وی را بعضی تکفیر و تخطئهٔ کرده‌اند، و برخی از اکابر اولیاء بلکه قطب وقت و خاتم اولیاء خوانده‌اند. ث

البته ممکن است تفاوت قضاوت اهل عصر درباب وی تا حدی نیز ناشی از تفاوت طرز معامله و سلوک وی با خلق بوده باشد، و شاید از همین روست که فی‌المثل در همان قونیهٔ عصر مولانا، شیخ صدرالدین در حق وی با تکریم فوق‌العاده‌یی در خور اولیاء و اقطاب سخن می گوید، اما شمس تبریز که در دمشق

یکچند با او صحبت داشته است او را از متابعت شریعت خارج می‌یابد و به دعویهای ناروا منسوب می‌دارد؛ و در اشعار و اقوال خود شیخ نیز سخنانی هست که این هر دو نظر را تأیید می‌کند. ج

اما اصرار و تأکیدی که شیخ علاءالدوله در تخطئهٔ مذهب وحدت منسوب به وی دارد و مناقشهٔ تندی که درین باب با شیخ عبدالرزاق کاشانی می‌نماید [۱۹] بدون شک، غیر از تقیّدی که شیخ کبروی سمنان به حفظ ظواهر شرع دارد، تا حدی باید ناشی ازین معنی باشد که چون وی یکچند، قبل از دوران توبه و عزلت، در دستگاه ارغون و امراء مغول با بخشیان و کاهنان بودایی ارتباط داشته است[۳] به احتمال قوی این قول را با بعضی عقاید آنها مناسب و موافق می‌یافته است و بدین جهت اظهار چنین سخنی را نوعی تمایل به ادیان اهل شرک تلقی می‌کرده است. ازین رو نه فقط آن را به شکل منقولش انکار و تخطئه کرده است[۴]، بلکه در مجالس[۵] خویش نیز گه‌گاه لازم دیده است آن را تأویل کند [۲۰] و به صورتی که با ظاهر شریعت به نوعی قابل انطباق باشد حمل نماید. چ

از لحن طعن آمیزی که مولانا در اشارت به فتوحات مکی شیخ دارد[۶] و آنچه شمس تبریزی در باب محیی‌الدین وعدم متابعت اوازشریعت می‌گوید پیداست که مولانا و یارانش نباید چندان اعتقادی در حق ابن عربی داشته باشند، و هر چند پاره‌یی سخنان مولانا یادآور اقوال شیخ به نظر می‌رسد (§ ۲۶۵ ث ومابعد) به احتمال قوی این گونه موارد تشابه را باید از مقولهٔ توارد محسوب داشت. شیخ صدرالدین قونوی هم که طعّانهٔ مثنوی (§ ۱۵۱ ب ومابعد)باید به حوزهٔ یاران وی منسوب باشد نیز، با آنکه مولانا به حکم رعایت آداب در حق وی تکریم و تعظیم نشان‌می‌داده‌است[۷]، ظاهراً در نزد مریدان مولانا و حوزهٔ ارشاد وی چندان به دیدهٔ تکریم نگریسته نمی‌آمد؛ چنانکه حسام‌الدین چلبی در نزد مولانا یک بار از وی به عنوان «شیخ صدارالدین محدث»[۸] یاد کرد و تردید داشت که درین راه وی محقق باشد یا مقلد[۲۱]. ح

البته ممکن هست که در تقریر توحید وجودی ابن عربی برخی نقادانش دچار سوءتفاهم شده باشند، اما کسانی هم که دعاوی وی را با نظر تأیید نگریسته‌اند ناچار شده‌اند بسیاری از اقوال وی را از طریق تأویل قابل توجیه سازند. بعضی مدافعان امروز پناه‌اش حتی إسناد قول بــه وحدت وجود را بــه وی محلّ تردید یافته‌اند[۹]. اما آیا امثال شیخ صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشانی که این قول وی را تقریر و توجیه کرده‌اند و عبدالرحمن جامی که وی را قدوهٔ قایلان به وحدت

وجود خوانده است نیز وی را از روی خطا به اینگونه قولی منسوب داشته اند؟ خ

۳۸۳ طریقهٔ وحدت وجود آنگونه که در اقوال ابن عربی و شارحان فصوص الحکم به بیان می آید وجود را حقیقت واحده یی می داند که به ذات خویش واجب باشد چنانکه هر چیز که جز آن است به آن محتاج است و او در وجود خویش به هیچ چیز محتاج نیست. هیچ کمالی جز به واسطهٔ آن به اشیاء لاحق نمی شود و هر کمالی که در او هست از نفس اوست. نه جوهرست نه عرض، اما عین ماهیت افراد خویش است؛ تفاوت در افرادش نیز در نفس وجود نیست، در ظهور خواص آنست. این وجود واحد که در صور ممکنات ظاهر و عارض است در حقیقت با وجود حق که باطن، و مجرّد از اعیان و مظاهرست جز در نسَب و اعتباراتشان - مثل ظهور وتعیّن و تعدد- مغایر نیست؛ و این امور هم وصفهایی است که بواسطهٔ تعلق به مظاهر به حقیقت وجود ملحق می شود[۲۲]. پس موجود فقط اوست و غیر وی را وجودی و حقیقتی نیست، از این رو اشیاء را هم که خلق می کنداین خلق کردنش نیز خارج از حقیقت خود او نیست، چرا که خارج از او هیچ چیز وجود ندارد، و «او» اوست، و همه اوست [۲۳]. از اینجاست که محققان گفته اند وجود عین حقیقت واجب و غیر حقیقت هر ممکن است [۲٤]. الف

پس وجود من حیث هو وجود عبارت از ذات حق است، و آن را چون بدین لحاظ اعتبار کنند وجود مطلق است و آن عبارت می شود از حقیقتی که با همه چیز هست اما با آنها مقارنه ندارد، چرا که هر چه غیر از وجودست عدم است، وآنچه به وی موجودست و بی وی معدوم است چگونه با وی مقارن تواند بود؟[۲۵] اما حق که وجود مطلق است از حیث اطلاق ذاتی که دارد بر وی هیچ گونه حکمی نمی توان کرد و هیچ وصف و نسبتی هم از وحدت و اقتضاء ایجاد یا صدور اثر یا تعلق علم وی به نفس خویش یا به غیر نمی توان به آن منسوب داشت[۲٦]، چرا که این همه مقتضی تعین و تقیدست و وجود مطلق از همهٔ این اعتبارات و اضافات منزه است؛ و چون حقّ وجود محض، و واحدی است که وحدتش حقیقی و عاری از هرگونه نسبت

۱/۳۸۲–مناقب افلاکی ۴۷۰/۱ ۲–شعرانی، لواقح الانوار ۱۸۸/۱ نفحات الانس/۸–۵٤۷ ۳–دنبالهٔ جستجو/۱۷۱ ٤ و ۵–نفحات الانس/٤۸۸ و ۵۵۵ ٦و ۷و ۸–مناقب افلاکی ۴۷۰/۱، ۵٤۸، ٤۷۱ ۹–طه عبدالباقی، محیی الدین بن عربی/۱۷۳، ۱۷۸-

است، در مقابل آن هیچ گونه کثرت قابل تعقل نیست؛ و تعقل آن هم با تصور ضدّش درعلم نمی گنجد، بلکه آن، «خودی خود ثابت و اثبات کننده است، اثبات شونده (§ ۳۷۷ ب) نیست [۲۷]. در واقع وجود در حقّ عین ذات است و در غیر وی امر یست زاید بر حقیقت وی، پس حقیقت هر موجود چیزی جز نسبت تعیّن وی در علم ازلی ربّ خویش، که آن را محققان عین ثابت می خوانند، نیست [۲۸]. ب

بدینگونه هر چه هست جزحق وجزعالم نیست، اماعالم هم خود چیزی زاید بر حقایق معلومه در علم حق نیست، و حقایق هم از حیث معلومیت در علم حق و تعین صورتهاشان در مرتبهٔ علم ذاتی ازلی وی البته نمی تواند مجعول باشد، چرا که این قول قیام حوادث را به ذات حق الزام می کند و بدینگونه حق را محلّ حوادث می سازد؛ به علاوه این دعوی حق را وعاء ماسوی و هم مظروف آنها می کند و تالی های فاسد دیگر دارد که آن همه نارواست [۲۹]. باری این حقیقت واحده که عبارت از حق تعالی است تکثر ندارد، اما کثرت ظهورات و صُوَر هم قادح در وحدت ذات وی نیست. اینکه وی در عین حال هم عین اشیاء و هم غیر آنهاست مبنی بر این معنی است که چون در ملابس اسماء و صفات خویش در عالم علم و عین ظاهر آید عین اشیاء است، و چون در ذات خویش اختفا جوید و به صفات خویش از آنچه موجب نقص و عیب تواند شد استعلاء گیرد غیر از اشیاء است. پ

از اینجاست که شیخ در فتوحات مکّیّه در تقریر این قول صریحاً می گوید: سُبحانَ مَنْ أظْهَرَ الأشیاء وَهُوَعَینُها [۳۰]. و وقتی در همین مقام خاطرنشان می کند که چشم من جز بر وجه وی ننگریسته است و گوش من چیزی را که خلاف کلام وی باشد ننیوشیده است [۳۱]، چیزی از مکاشفات خود را شاهد این دعوی خویش می سازد. و در باب همین موضع از کلام شیخ است که علاءالدوله سمنانی به شدت با وی پرخاش می کند و بر سبیل تعریض می پرسد [۳۲] که اگر کسی گوید فضلهٔ شیخ عین شیخ است ایا شیخ این را روا بیند؟ ت

به هر حال ابن عربی در فصوص الحکم بارها به این نظریه اشارت یا تصریح دارد و همه جا معنی توحید وجودی را متضمن نفی وجود حقیقی از ماسوی و حصر حقیقت وجود به ذات حق نشان می دهد. و از جای جای کتاب مکرّر بر می آید که نزد شیخ وجود حقیقت واحده یی است که یک وجه آن حق است و وجه دیگر خلق، و بدینگونه اثنیّت و غیریت در کار نیست. فی المثل یک جا درفص ادریسی می گوید از جملهٔ اسماءالله الحسنی یک اسم وی «علی» است، و می پرسد این برتری و علوّی که این اسم متضمّن آنست نسبت به کیست؟ در واقع غیر

از او چیزی وجود ندارد تا وی نسبت به او مرتبهٔ علوّ و برتری داشته باشد، و البته اعیان عالم چون جز وجود نسبی و اعتباری ندارند در مرتبه‌یی نیستند تا با وی به قیاس آیند؛ پس علوّ وی از جهت نسبت و اضافت نیست، نفسی و ذاتی است؛ اما چون وی از حیث وجود عین موجودات است و هر چه موجودست وجودش اوست، آنچه اعیان و محدثات خوانده می‌شود نیز در ذات خویش موصوف به علو توانند شد، چرا که به هر حال «همه اوست» و جز او هیچ نیست[۳۳]؛ پس علوِ حق نسبی و اضافی نیست، از نفس و ذات اوست. لیکن اعیان عالم هم در ذات خویش چیزی جز عدم نیستند، وجودشان حق است و بر رغم تعددی که در صُوَر دارند آنچه به ذات آنها تعلق دارد عدم است؛ پس وجود حقیقی واحدست و کثرتی که هست در اسماء است و آن نیز چیزی جز نسب و اعتبارات که امور عدمیه است نیست [۳۴]. ث

از اینجاست که اهل حقایق تنزیه را در جناب الهی عین تحدید و تقیید شمرده‌اند. و چون حق در هر یک از مخلوقات ظهوری دارد پس در هر مفهومی ظاهر می‌شود، اما البته هر فهم به ادارک آن راه ندارد، و به تعبیر شیخ [۳۵]، از تمام افهام جز از فهم آنکس که عالم را صورت و هویت او می‌گوید باطن و پنهان می‌ماند. و صورتهای عالم هم که عبارت از کثرات هستند در مرتبهٔ وجودی که دارند زوال حق از آنها ممکن نیست، چرا که فرض زوال حق از آنها متضمن فرض زوال وجودست و در آنصورت آنها دیگر موجود محسوب نمی‌شوند. پس وجود این موجودات در جزو حدّ و تعریف الوهیت داخل است. و وقتی خداوند در قرآن کریم (۴۴/۱۷) می‌گوید هیچ شیئی نیست جز آنکه به حمد وی تسبیح می‌گوید، در حقیقت اینجا لسان حق است که حق را ثنا می‌گوید؛ و تخصیص حمد به خداوند نیز از همین جاست که او هم گویندهٔ ثناست و هم آنکس که ثنا به او راجع است- فهو المثني والمثني علیه [۳۶].

باری، عالم در نزد شیخ وجودی که غیریت و اثنینیّت با حق را اقتضا کند ندارد، حقیقت وجود فقط حق است و ماسوی الحق که عالم نام دارد حکم سایه را نسبت به شخص دارد. شک نیست که در ین مورد وجود حقیقی به شخص مربوط است و وجود سایه در وجود صاحب سایه منطوی است. از این روست که می‌گوید: اعیان ما فی نفس الامر سایهٔ اوست، غیر او نیست، و هویت او به اعتبار آنکه ظل هر چیز عین اوست هویت ماست، و به این اعتبار که سایه از صاحب سایه جداست هویت ما نیست [۳۷]. ج

۳۸۴ بدینگونه ظاهر قول به توحید وجودی یا وحدت وجود منجر می شود به اینکه فاصلهٔ کثرت و وحدت و اختلاف معلول و علّت رفع گردد، چنانکه حقیقت مطلقه بی آنکه از مقام وحدت خود تنزل کرده باشد در صور اشیاء در مرتبهٔ تفصیل تجلی می کند، و در واقع کثرت اشیاء خود از اطوار و شؤون وحدت اعتبار می گردد. ظهور معلول از علت هم عبارت ازتنزل علت در مرتبهٔ معلول تلقی می شود، و آنچه بر تقدم و تأخر علّت و معلول مترتب است با نفی اثنینیّت آنها از بین می رود. الف

به علاوه، ظاهراین قول شیخ که همه چیزرا در طی وجود مندرج می کند نه فقط عالم صغیر و عالم کبیر را به مرتبهٔ الوهیت می رساند، بلکه روح و ملایک را هم از غیریت با انسان کبیر و انسان صغیر خارج می نماید[۳۸]؛ و البته دیگر نمی تواند برای ابلیس هم جایی در خارج ازوجود که عین حق است باقی گذارد؛ و هر چند اثنینیّتی را که دستاویز ثنویّه است نفی می کند، ظاهر شریعت را در باب ابلیس و قول صوفیه را در باب مکاید و شرور نفس دچار تناقض و اشکال بسیار می دارد؛ و مسألهٔ حدوث عالم و خلق از عدم را هم که بدون تغایر و تباین ذاتی بین صانع و مصنوع قابل تعقل نیست محل مناقشه می سازد، و بدینگونه به نفی شرایع منجر می شود. ب

همچنین این نکته را که خدای مطلق در محدودهٔ ادارک عبد نمی گنجد و آنچه در دل عبد گنجایی دارد خدایی است که در معتقَد خلق است ابن عربی مستند این دعوی می یابد که خلق را به سبب اعتقاد آنها در باب حق نباید مورد اعتراض ساخت (§ ۳۷۹ ب) و اینجاست که در پایان فصّ محمّدی خاطر نشان می کند که خدای مطلق را هیچ شئ گنجاندارد، چرا که اوعین اشیاء و عین نفس خویش است، و در بارهٔ شئ نه می توان دعوی کرد که در نفس خویش می گنجد و نه اینکه در نفس خویش نمی گنجد [۳۹]. و این قول شیخ از آنگونه سخنان اوست که امثال علاء الدوله و ابن تیمیه نمی توانسته اند گویندهٔ آن را به الحاد منسوب ندارند و آن را با دعوی اسلام و توحید سازگار بیابند. پ

اینکه نظیر این اقوال از بعضی قدماء فلاسفه یونان و از برخی نحَل و ادیان هندی و جز آن هم نقل شده است نیز از اسبابی است که سوءظن متشرعه و متکلّمان را در باب ارزش مفهوم این قول بیشتر کند. چنانکه فی المثل عبدالرزاق لاهیجی، در گوهر مراد، آن را فقط به اتکاء حسن ظن درحق قایلانش قابل تصدیق می یابد و از جهت برهانی اثبات آن را ناممکن می شمرد؛ و مؤلف حدیقة الشیعه آن را باطل و

مأخوذ از اقوال فلاسفه می خواند[۴۰]. و باتوجه به احاطهٔ محیی الدین درمباحث الهی حکماء و رابطهٔ وی با ابن رشد و اینکه خود وی فلسفه را عبارت از شریعت ادریس می داند که به سبب گرایش به تأویل از اصل منحرف شده است، منشأ این سوء ظن متشرعه، از عامه و خاصه، در باب وی قابل توجیه می نماید، مخصوصاً که نزد حکماء نصاری درعرب هم غالباً قول به آنچه مذهب «همه خدایی»+ یا وحدت وجود نام دارد در نتایج و لوازم خویش یابه«نفی عالم» و یا به اینکه همه چیز فقط همین عالم جسمانی است» منجرمی گردد، و وحدت خلق و حق ونفی غیریت آنها منتهی به این معنی می شود که گویی عالم چون جز در علم حق تحقق ندارد خوابی است که خدا می بیند و خدا چون از عالم جدا نیست هم خوابی است که عالم آن را می بیند. نه آیا همه چیز را خدا کردن در عین حال همه چیز را تبرئه کردن نیز هست؟ پیداست که این دعوی چنانکه متشرعه می گویند به تبرئهٔ شرور و نفی شرایع هم منجر می شود. ت

به هر حال هر چند کسانی مانند جلال الدین سیوطی و غالب شارحان فصوص، مخصوصاً عبدالرزاق کاشانی و داود قیصری و جامی و دیگران از شیخ دفاع کرده اند و شارحان فصوص غالباً اقوال شیخ را بر نهجی که منافی با ظواهر شرایع نباشد تقریر و تبیین کرده اند، فقها و متکلمان امثال ابن تیمیه و ابن جماعه و تفتازانی این مذهب را به سبب همین نتایج اجتناب ناپذیر و مغایر با شرایع الهی که در آن هست درخور نقد و تشنیع یافته اند. و اگر روایتی که می گوید[۱] خود شیخ در اواخر عمر مطالعهٔ کتب خویش را منع کرد، با آنکه اقدام شیخ صدرالدین به نشر و شرح آنها صحت آن را محل تردید می سازد، درست باشد می بایست حاکی از توجه خود وی به همین اشکالهایی باشد که تلفیق این قول را با لوازم شرایع الهی دشوار می سازد و به هر حال موجب لغزش افهام عام می گردد. ث

باری قول به توحید وجودی اگر حق را در خلق مستور و مختفی سازد البته با انکار و الحاد تفاوت ندارد و متألهان و عرفا هم به همین سبب ازین إسناد تحاشی داشته اند. اما این معنی که قول به این مذهب عالم را در خداوند محو و نفی کند و در حقیقت ماسوی الحق را لاشئ و عدم محض بشمرد البته به تنهایی مستلزم نفی و انکار حق نیست. به علاوه صورت شهودی این مذهب که تجربهٔ عارف را در مرتبهٔ خلسه و فنا تعبیر می کند در نزد سایر مشایخ صوفیه هم هست و مراد از آن هم نفی تحقق فعلی از ذات احدیت، بدون مظاهر و مجالی نیست، چرا که این قول نزد متألهان کفر صریح است [۴۱] ، مراد ازاین قول نفی شهود ماسوی الله است و این

امری است که شعراء صوفیه مکرّر بدان اشارت دارند. نه آیا اشارت سنایی هم که می خواهد قول «لا» را در کلمهٔ شهادت جاروبی سازد تا همه چیز دیگر را از عالم وجود مثل غبار فرو روبد [۴۲] در حقیقت همین نفی خلق را در برابر حق در مفهوم شهودی به بیان می آورد و گویی وجود را از همه چیز نفی و طرد می کند تا آن را در حقیقت واحدهٔ مطلقه‌یی منحصر نماید؟ ج

۳۸۵

در مثنوی هم پاره‌یی اشارتها هست که صورتهایی از مباحث وحدت وجود را به خاطر می‌آورد و به نظر می‌آید که مولانا نیزمثل عطار وسنایی به این مسأله تا حدی المام دارد، و با اینهمه تقریری که وی ازین قول عرضه می کند بیشتر بر جنبهٔ شهودی ودریافتی مبتنی است، و به همین سبب گوینده خود را به شرح و بسط دقایق مسأله و رفع اشکالهایی که از لحاظ نظری بر آن مترتب می گردد متعهدنشان‌نمی دهد، و چون آنچه را درین باب به بیان می‌آورد تجربهٔ شهودی خود اوست لازم نمی داند مخاطب را که با این تجربه آشنایی ندارد با آنچه در نزد خود وی جز با کشف و ذوق قابل ادراک نیست زیاده درگیر کند و به جرّ بحث ولِمَ وَلا نُسَلِّم که در مسائل نظری مطرح است وادارد. الف

از جمله اشارت به وجود مطلق * و مرتبهٔ بیرنگی * در مثنوی یادآور طریقهٔ محیی الدین به نظر می رسد و برخی شارحان‌مثنوی هم این الفاظ را به آنچه در کلام ابن عربی وشارحان فصوص مربوط است حمل کرده‌اند، اما طرز استعمال در بیان مولانا حاکی از توافق کامل با قول صاحب فصوص درین معانی نیست. فی المثل وجود مطلق در خطاب مریدانه‌یی که نصاری به وزیر جهود دارند (§ ۸۲ب)، هر چند به ایهام مرتبهٔ فنای در شیخ را نشان می دهد، استعمال مجازی است وبه هرحال با مطلق وجود که حقیقت آن در مرتبهٔ وحدت است ربطی ندارد؛ چنانکه بیرنگی و رنگ هم، هر چند به ایهام مرتبهٔ اطلاق وجود را به خاطر می آورد، در مورد استعمال خاص مولانا به حقیقت وجود و مرتبهٔ اطلاق آن محدود نیست، ناظر به بیرنگی فطرت و مراتب اطلاق و تقیدی است که اهل ادیان و شرایع، به اقتضای تفاوت احوال و بر حسب قرب و بُعد از فطرت انسانی، از مفهوم خدای خویش دارند؛ و مولانا با این تمثیل نشان می دهد که حق چون از هر گونه حدّ و قید منزه است مثل آب بیرنگ

۱/۳۸۴ — نفح الطیب ۵۸۱/۱

+/۳۸۴ Pancosmism, Acosmism, Pantheism

است که در ظرف ادراک هر کس رنگ معرفت خاص او را دارد، و قول جنید که در باب معرفت و تفاوتی که بین خلق در مراتب آن هست عبارت معروف لَوْنُ الماءِ لَوْنُ إنائِه را به بیان می‌آورد نیز متضمن اشارت به همین معنی است. ب

اما تمثیل نور و کنگره که تداعی و تشابه آن را با ذکر آب و گره و آفتاب نیز همراه کرده است*، هر چند به وحدت حقیقت مطلق و مقید اشارت دارد و کثرت سایه‌های کنگره را مستلزم کثرت نوری که موجد سایه است نمی‌داند، از اینکه مخاطب رابه و یران کردن کنگرهٔ کثرات الزام می کند پیداست که در مسألهٔ وحدت وجود قول وی ناظر به مفهوم وقوعی آن نیست، به جنبهٔ شهودی آن نظر دارد [۴۳] که عبارت ازمرتبهٔ شهودفناست‌وبار یاضت و مجاهدهٔ عبد تحقق می یابد. و اینهمه نشان می دهد که توحید وجودی مولانا مبنی بر تجر بهٔ شهودی است، به همین سبب وی در تقر یر آن به شرح و بیان نمی پردازد، و حتی برای آنکه قول وی در تقر یر مکاشفهٔ خو یش موجب لغزش دیگران نشود از تفصیل آن عمداً تن می زند و مخاطب را از اینکه به سبب این گونه اشارت دچار توهم و خطا گردد تحذیر می کند* آیا ممکن است یک جهت اختلاف سلیقهٔ اصحاب شیخ صدرالدین با مولانا همین اصرار وی در سکوت راجع به این مسأله باشد؟ پ

۳۸۶ خدایی که در مثنوی وصول به اوغایت‌سلوک‌عارف (§ ۳۸۸ الف) محسوبست هر چند در شهود وی کلّ وجودست باز با عالم و انسان که جزو وجود به شمارند وحدت واقعی ندارد، و اثنینیّتی که عالم را از صانع عالم جدا می کند جز در شهود عارف رفع نمی شود؛ چرا که تصور وحدت و اتحاد بین کل وجود با این جزوهای آن تفاوت بین خلق و خالق را از بین می برد و در آن صورت بعث رُسُل والزام عبادت وعبودیت برمخلوق باطل و بیمعنی می شود*. به علاوه مجرد اقتران و اتصال بین جزو با کل آنها را در همهٔ احکام و احوال مساوی نمی کند؛ چنانکه خار با گل اتصال و اقتران دارد و جزوی از مجموعهٔ گل هم محسوبست، اما هیچ کس خار را در معرض گل نمی بو ید و به جای گلشکر نمی خورد*؛ پس اتصالی که بین جزو وجود و کلّ وجود هست وحدت حقیقت آنها را که قول به وحدت وجود مستلزم آنست الزام نمی کند. البته فیمابین آنها معیت هست، اما این معیت که جبر تکوینی

۳۸۵/ * ب: ۶۰۲/۱، ۸/۱—۲۴۶۷ پ: ۶۸۶/۱—، ۶۹۲/۱

را هم مولانا بر آن مبتنی می دارد (§ ۳۲۰ پ، ۲۴۶ الف) معیت کل با جزوست، نه جزو با کل، و از همین روست که معیت قیومی است و با معیت سریانی که گاه موهم حلول می شود نسبتی ندارد [۴۴]. الف

معهذا آنچه جزو را به کل متصل می دارد نیز نسبتی واقعی است اما حقیقت آن انجذابی است که لازمهٔ عشق است؛ وآشکارست که این رابطهٔ عشق، در وجود خلق که جزو وجودست وقتی موجب وصول به کمال و نیل به اتصال می شود که متوجه به جزو نباشد، ناظر به کلّ وجود باشد که حق است. پس کمال عشق و عشق کامل عشق به حق است؛ و چون عشق به غیر حق عشق به جزو فانی و هالک وجودست، آنکس که دل به عشق غیر حق می نهد خود را در گرو امر فانی می گذارد و جز آنکه از نیل به کمال که انجذاب به حق است باز ماند حاصلی عاید نمی کند و از کلّ هم که کمال جزو در اتّصال به آن تحقّق می یابد باز می ماند*. ب

این اتصال هم برای عاشق از طریق فنای در وجود معشوق حاصل می شود؛ اما تجربهٔ سلوک نشان می دهد که برای سالک بدون عشق نیل به فنا ممکن نیست، و بدون نیل به فنا هم عشق بین عبد و حق قابل تصور به نظر نمی آید. از ین رو در مرحلهٔ سیر الی الله سالک با عشق شیخ سلوک می نماید، و در نهایت این سیر چون به مقام فنا راه می یابد سیر فی الله را با عشقی که ازفنای خودی برای وی حاصل می شود آغاز می کند. با اینهمه در هر دو سیر آنچه وی را در طلب کمال به پویه وا می دارد عشق است که بدون آن جان عاشق مثل ناقهٔ مجنون* دایم واپس به جانب آخور می خزد و از جهت مال و فرزند آهنگ به مقصدی را که ورای عالم جسم و خاک است هرگز به خاطر نمی آورد. پ

به هر حال در سیر الی الله غایت سلوک سالک رهایی از خودی است که هیچ چیز مثل عشق نیل بدان را آسان نمی کند؛ اما سیر فی الله در بیخودی است، از ین رو غایت ندارد؛ و پیداست که آنچه سیرآن غایت ندارد نهایت هم برای آن قابل تصور نیست [۴۵]. اما تحقق به مقام مشاهده که وصول الی الله تعبیری از آنست در سیر فی الله حاصل می شود؛ و اینجاست که سالک هر چه را جز حق است نفی می کند، حق را جز با حق و جز در حق نمی بیند و خود راازبرهان ودلیل بی نیاز می یابد و از طریق حق اشیاء و اعیان را کماهی مشاهده می کند. لیکن این مرتبه خاص اهل حقیقت است و جز آنکس که سیر فی الله برایش حاصل شده باشد به ادراک آن نمی رسد؛ و آنکس که به این مرحله از سلوک می رسد توحید خویش را هم حجاب احدیت می یابد، و گویی تمام مراتب سلوک هم که در اطوار سیر

الی الله در پس پشت نهاده است به دیده‌اش حجاب می نماید؛ و پیداست که اینجا در مرتبهٔ شهود حاجت به واسطه و دلیل هم ندارد و دلیل رانیز همچون حجاب مشاهده خرق و نفی می کند. ت

۳۸۷ به هر حال عارف در جستجوی حق آنچه را نزد طالب باحث دلیل محسوبست کنار می گذارد. بر خلاف فلسفی، آنچه را وسایط محسوبست حذف می کند و هر حجابی را که برهان و دلیل بین او و مدلول می افزاید خرق می نماید، و چون در مرتبه‌یی که او سیر می کند بیم گم شدن ندارد از واسطه و دلیل احساس بی نیازی می کند و اشتغال به هر چه را بین او وغایت مقصد اوست مانع از نیل به مقصد می یابد. از ین رودر پایان سیرالی الله، آنجا که طریقت وی را به حقیقت رها می کند، دنبالهٔ راه را تا وصول الی الله که مرتبهٔ شهودست با قدم عشق طی می کند و از هر دلیل دیگر بی نیاز می ماند. اما لازمهٔ نیل به شهود نفی خودی است، و مادام که سالک خودی خود را در میان می بیند به مشاهدهٔ آنچه در ماورای خودی اوست نایل نمی آید، و آنچه وی را از خودی خویش جدا می دارد عشق است؛ و از آنجا که تعلق به ماسوی هم لازمهٔ خودی و خودنگری است، عشق که خودی را در انسان از بین می برد تمام ماسوی‌الحق را هم از سر راه طالب دور می کند. و از اینجاست که مولانا عشق را «شرکت سوز» می خواند* و آن را تشبیه به «تیغ لا» می کند که آنچه را بعد «لا» ست به کلی از میان بر می دارد. الف

بدینگونه، آنکس که با قدم عشق روی به وجه حق دارد چیزی جز حق در دیدهٔ دلش نمی گنجد، ما سوی الله هم برای او حکم حجرهٔ زلیخا را می یابد که یوسف در آن به هر سومی نگریست بی اختیار صورت او می دید*. عارف هم چون به آنسوی ماسوی نظر دارد در ما سوی هم جز مظهر آیات نمی بیند*. چون اشارت مارأیتُ شیئاً اِلاّ ورأیتُ الله فیه[1] نقد حالش می شود، قبل از هر چیز، بعد از هر چیز، در هر چیز و با هر چیز طلعت محبوب را می نگرد [٤٦]. پیداست که در چنین مرتبه یی عشق عارف خودوی راهم به فنا می کشد و نفی انیّت را برای وی شرط رفع هر گونه حجاب می سازد. اینکه حلاج اِنَّ فی قتلی حیاتی (۱۲۵§ث) می زند* مبنی بر همین معنی است، از ینرو آن آنا گفتن او هم چون ناشی از انیّت نیست موجب کمال می شود و با آنا گفتن فرعون، که وقتی آنا رَبُّکُمُ الأَعْلیٰ (۲٤/۷۹) بر زبان داشت مستغرق انیّت

۳۸٦/ ★ الف: ۲۸۱۲/۱، ۲۸۱۱/۱ ب: ۲/۱—۲۸۰۱ پ: ۱۵۳۳/٤–

خویش بود، البته تفاوت دارد* به هر حال وقتی عشقْ سالک را به مرتبهٔ وصول الی الله رهبری می کند چشم وی را بر هر چه جز حق است فرو می بندد، و درین مقام است که عارف حتی بهشت را هم چون تعلق به ماسوی دارد در سر راه خویش نادیده می گیرد، و چون حیات و بقاء خود را به عشق موقوف می یابد بدانچه بـــا ماسوای آن ارتباط دارد* سرفرودنمی آورد. ب

مرتبه‌یی که درین مقام عارف سالک بدان راه می یابد مقام شهودست، و درینجا آنچه وی می بیند به حق می بیند، به خود نمی بیند.[۲] کمال یقین هم برای وی درین گونه مشاهده حاصل می شود، و معنی قول مشایخ که یقین را عبارت از مشاهده خوانده‌اند [٤۷] درین مقام می تواند برای وی تحقق بیابد. و چون در چنین مرتبه یی که اشارت حدیث قرب نوافل (§ ۲۱۲پ) حق را چشم و گوش ودست و پای عارف می کند، عبد وصف کمالم یَکُن دارد و حق به وصف کَاَن لم یزل قایم است، شهود و مشاهده هم از حق به حق است، از عبد به حق نیست. و این حالی است که در حوصلهٔ مقال نمی گنجد و اگر در مقال هم درآید صورت شطحیات دارد که بر آن اعتبار نیست. پ

باری آنچه عارف واصل در این سیر فی الله بدان راه می یابد استغراق در ذات است* ، لیکن البته مفهوم شهودی دارد نه وقوفی، معهذا عارف درین مرتبه به آنچه ورای ذات است نمی نگرد و حالش به آنکس می ماند که در قعر آب مستغرق است، از ین رو به رنگ آب شعور و وقوف ندارد؛ آنکس که می خواهد به رنگ آب بنگرد باید از قعر آب به بالا آید و از استغراق در ذات به استغراق در صفات بگراید، و این کار هم در حکم آنست که انسان جامهٔ شَعرِ گرانبهایی را بدهد و پلاس کم‌بهایی را به جای آن بستاند* نه آیا باحث فلسفی هم که از طریق دلیل می خواهد به معرفت حق راه یابد و در واقع از ذات به صفات می پوید همین حال را دارد و از ذوق فنا بی بهره است؟ ت

۳۸۸

درست است که مرتبهٔ فنا را صوفیه غالباً نقطه پایان خط سیری می خوانند که از مرحلهٔ تبتّل (§ ۱۰۵ژ) بعد از توبه آغاز می شود و پله پله تا ملاقات

۱/۳۸۷ــ کشف المحجوب/٤۲۸ ۲ــ شرح تعرّف ٤/٥٤

۳۸۷/ * الف: ٥/٥۹۰، ٥/٥۸۹ ب: ۳٦۳۷/٦، ۳٦٤۰/٦، ٤۰٦۲/٦، ۲۰۳٥/٥، ۲۷۱٦/٥ ت: ۲۸۱۳/۲، ۲۸۱٥/۲-

خدا* که مقام جمع ومرتبهٔ مشاهده است می رسد، امّا این مرتبه تا وقتی به مقام بقاء بعد الفنا منجر نشود سیر فی الله را برای سالک تحقق نمی دهد. و سالک وقتی به مرتبهٔ بقاء بالله که مقام جمع‌الجمع است [۴۸] واصل می‌شود به قطره‌یی باران می ماند که درطی راه‌هر بادوغباری آن‌راتهدیدمی کند،اماچون به دریا می پیوندد هر چند تعین او در دریا محو می شود ذاتش به بقاء می رسد و از تبدل و تغیّر ایمن می ماند*. در همین مقام است که عارف هم به توحید واقعی می رسد و خود را مثل زبانهٔ شمع پیش آفتاب می یابد* که در عین حال هم موجود و هم فانی است. الف

اگر درین مرحله که سالک به مرتبهٔ ولایت می رسد برای تکمیل ناقصان و ارشاد طالبان بیرون می‌آید از آن روست که وی درین حال به تعبیر مولانا به مرغ مُرده‌یی می ماند که صیاد او را وسیلهٔ صید مرغان مشابه می سازد*، و این مرغ هر چند خود فانی است چون وسیله می‌شود تا مرغان زنده را صید دام حق سازد و آنها را نیز به مقام فنا که کمال آنهاست واصل کند، فانی بودنش در حکم بقاست. معهذا راه «فانی گشته» همواره به مرتبهٔ «فرق ثانی» [۴۹] که خروج از استغراق فنا و سیر فی الله و بالله است نمی رسد، و بسا که سالک چون در مقام فنا به مرتبهٔ ولایت رسید در همان پایگاه فنا که مقام جمع است بماند و در غلبات سُکر خویش مسلوب العقل گردد و همچنان در مرتبهٔ کسانی از مجذوبان اولیاء باقی بماند که صوفیه آنها را مأخوذ و مستلب می خوانند؛ و اگر مولانا ازحکیم سنائی تعبیر به حکیم «بُرده‌یی» کرده باشد (§۱۳۳ پ) ممکن است با توجه به حال ربودگی و بیخودی وی او را ازین طایفه تلقی کرده باشد. ب

به هر حال، در این حال بیخودی است که مقام فنا آخرین مرحلهٔ سیر سالک می‌شود و سالک با نیل بدان مجذوب مطلق می گردد، و هر چند درین حال متابعت وی نمی‌توان کرد باری بر قول وفعل وی هم اعتراض نباید داشت.[۱] چنانکه در مورد بایزید بر قول سُبحانی ما اعظَمَ شانی که گفت اعتراض یارانش جز به خود آنها لطمه نزد؛ و این مریدان این قدر ندانستند که شیخ در آن حال به سبب غلبات وجدْ از خود فانی است، به شمع صبح می ماند که طلوع شمس نور وجود او را محو می دارد*، و چون درین بیخودی عقل وی از تصرف معزول است پیداست که بر فعل و قول وی جای اعتراض نیست. خاصه که این کلام وی و آنچه نظیر آن گه گاه از سایر مشایخ نقل می‌شود تعبیر از احوالی است که برای همه کس دست نمی‌دهد، و چون لفظ عبارت از تعبیر حقیقت آن قاصرست جز در ینگونه اقوال هذیان‌آمیز که صوفیه آن را شطحیات (§۳۸۷ پ) می‌خوانند مجال انعکاس

نمی یابد؛ و آشکار است که این را جز «کسی که بر آن احوال نزول آورده باشد و به آن مقام‌ها فرود آمده باشد»[۲] درک نمی کند، و اینکه مولانا هم غالباً هر جا به اینگونه احوال یا معانی الهام می یابد از شرح وتقریر آن تن می زند از همین جاست. پ

باری مقام فنا که موت ارادی و مرگ پیش از مرگ هم خوانده می شود فناء از اوصاف بشری است. سالک از اثر تجلی حق یا غلبهٔ وجد چون خود را مغلوب صفات حق می بیند صفات بشری را از دست می دهد و در صفات وی فانی می شود، حتی در طیّ اطوار سلوک و در اثر ریاضت و تزکیهٔ نفس هم صفات بشری را در می بازد و صفات الهی را حاصل می کند، چنانکه هر صفت از صفات بشری که از وی برخیزد صفتی الهی در مقام آن به نزد وی قایم می‌شود [۵۰]. پس تحقق به صفات واحد به سالک موحّد امکان می‌دهد تا به کمال توحید دست بیابد[۳] و بدینگونه فنا، که «از خو رهایی» تعبیر دیگری از آنست، امری است که بدون آن وصول الی الله، که حقیقت در نزد مولانا عبارت از آن است، ممکن نمی‌شود و از همین روست که گویندهٔ مثنوی این مرگ ارادی را حاصل عمدهٔ سلوک می خواند و طریقهٔ خود را چنانکه در ملاقات با قطب الدین شیرازی (§ ۲۸٤ ب) هم باز نمود در ین گونه مردن می داند و از خویش رستن. ت

۳۸۹ به هر حال اگر موت ارادی که صوفی آن را فنا می خواند منجر به بقاء می شود از آن روست که وجود وی مثل آن قطرهٔ باران است که دراتصال به دریا، از هر تهدید و خطر می رهد (§ ۳۸۸ الف). به‌علاوه چون اشارت کریمهٔ کُلّ شَیْءٍ هالِکٌ الاّ وَجْهَهُ در قرآن کریم (۸۸/۲۸) وقتی همه چیز را هالک و محکوم به فنا نشان می دهد وجه حق را مستثنی می سازد، پس هر کس در وجود حق فانی گردد در حکم این الاّ که از وصف هالک مستثنی است وارد می شود* و در واقع با فناء فی الله بقاء بالله می یابد؛ و مولانا در قصهٔ شیر و گرگ و روباه* از زبان شیر، که در ین تمثیل مظهر غلبه و رمز غیرت حق محسوبست، به این نتیجه می رسد که هر که در الاّست البته فانی نیست*. الف

اینجا هویت و هُویِ ضعیف و ناپایدار عبد در «هو»ی نامحدود بی پایان «رب» پایدار می گردد*؛ و چون سالک «هو»ی فانی خویش را به حق رها می کند

۱/۳۸۸ —شرح گلشن/۲۸۵ ۲—شرح تعرّف ۹۷/۳ ۳—اللمع، طبع مصر/٤۷

/۳۸۸ * الف: ٤۳۳۵/۳، ۲٦۱۵/٤، ۳٦۷۱/۳ ب: ۱۰۵۵/٤ - پ: ۲۱۰۹/٤

در «هو»ی باقی او به بقا می‌پیوندد*، چنانکه دانه هم وقتی خود را در خاک فانی می‌کند به صورت تازه‌یی بقا پیدا می‌کند*. گویی همین تسلیم به خاک مرتبهٔ کانَ لِلّه را برای وی و حتی برای آنکس که با افشاندن آن در خاک هر چه را دارد به حق تسلیم می‌کند تحقق می‌دهد، و لاجرم مفهوم کانَ اللّهُ لَه به حکم حدیث نبوی [۵۱] حاصلی است که برای خود دانه و آنکس که کارندهٔ اوست دست می‌دهد*، و بدینگونه آنکس که در صفات حق فنا می‌شود در حقیقت در آن فنای او بقاست*. ب

از همین روست که عارف راستین از خود نفی وجود می‌کند؛ و اینکه مولانا از زبان گوینده‌یی نقل می‌کند [۵۲] که در جهان درویش نیست و اگر هست آن درویش نیست* به همین نکته ناظرست که درویش واقعی چون مغلوب حق است خود را در حکم معدوم* می‌یابد و با اینحال اگر از هستی دم زند یا در آنچه به هستی تعلق دارد درآویزد دیگر درویش نیست. درویش واقعی این نیستی خویش را آینه‌یی می‌سازد تا هستی حق را در آن جلوه‌گر بیابد. مثل آن مهمان که به ملاقات یوسف صدیق رفت* و چون هیچ چیز که لایق آن «حضرت» باشد نمی‌توانست ارمغان سازد آینه‌یی ارمغان کرد. عارف سالک هم نیستی خود را که آینهٔ هستی است به حق ارمغان می‌کند و با نیل به فنا خود را آئینه‌وارمنظور حق می‌کند. پ

پس چون نیستی آینهٔ هستی است و هستی در واقع به وسیلهٔ آن مجال ظهور پیدا می‌کند، سالک برای خود راه نیستی را می‌گزیند تا هستی را که چیزی جز حق به حقیقت آن موصوف نیست در آن بنگرد. خاصه که هستی ظاهری انسان به هر صورت که هست آلودگی است و تا به نیستی نینجامد صفایی حاصل نمی‌کند و آینه هم نمی‌شود. همچنین درویش وقتی هستی خود را نمی‌بیند آینهٔ هستی حق است، اما وقتی در خود گمان هستی ببرد خود را معدوم محض نیابد دیگر درویش نیست و البته نمی‌تواند آینهٔ هستی باشد. ت

۳۹۰ معهذا این وجدان فنا که نزد مولانا درویش واقعی از آن خالی نیست از مقولهٔ تجربهٔ باطنی است، در عبارت ظاهر نمی‌گنجد. و البته فرق است بین آنکس که محبت را به تصور در می‌آورد با آنکس که محبت حال اوست؛ چنانکه

۳۸۹/ * الف: ۳۰۵۲/۱، ۳۰۱۳/۱-۳۰۵۴/۱ ب: ۲۶۱۵/۴ ، ۱۹۳۹/۱،
۲۰۶۷-۸/۳، ۲۶۱۳/۴، ۳۹۹/۴ پ: ۳۶۶۹/۳، ۳۹۶/۴، ۳۱۵۷/۱-

سوزندگی آتش هم هر چند ممکن است از طریق علم به نوعی یقین بپیوندد، یقین عاری از شبهه در ین باب برای کسی حاصل می شود که آتش وی را سوخته باشد*، وحال آنکس که این معنی را به ذوق و وجدان در نیافته باشد علم است نه ادراک واقعی، و پیداست که ادراک عین شئ با ادراک صورت آن تفاوت بسیار دارد. الف

از ین روست که مولانا به کسانی که حرف درویشان را بر خود می بندند* و سخنان بلند خارج از ادراک خویش می گویند طعنه می زند و اقوال آنها را پوست پوست می خواند [۵۳] که از مغز عاری است و نشان دوست ندارد و البته طالب را به مقصد نمی تواند رساند. ب

به هر حال آنچه ورای این صورت ظاهر است و مقصد واقعی سالک طریقت همان است نیل به شهود و مکاشفه یی است که از آن یقین حاصل می شود و جز با نیل به مرتبهٔ فنا و وجدان آن برای عارف سالک دست نمی دهد. وجدان یقین هم که برای اهل ریاضت حاصل می شود با آنچه اهل نظر بدان دست می یابند البته فرق بسیار دارد. این نوع وجدان در آنچه به کشف و شهود احوال و اسرار عوالم غیبی مربوط است با آنچه حکماء اشراقی و بعضی متألهان آن را خلع بدن و نفو جلباب جسمانی می خوانند (§۳ت) شباهت دارد. مولانا در قصهٔ جزع نا کردن شیخی بر مرگ فرزندان خویش* به مناسبت از قول این شیخ نقل می کند که چون وی دمی چند از جهان حس کنار می کشد آنچه را تعلق به عالم ماوراء حس دارد و احوال فرزندان مردهٔ وی از آن جمله است در همان حال به عیان مشاهده می کند. پ

تجربهٔ این شیخ صوفی در واقع نزد مولانا به آنگونه یقین که ورای هرگونه شک و تردیدست می انجامد، و سالک طریق در خرق حجاب حسی و در نفی ماسوی به مرتبه یی می رسد که ادراک او در حوصلهٔ لفظ و بیان نمی گنجد، و آنچه وی در آن احوال در می یابد ورای وصف و حال است؛ وقول **لَوْ کُشِفَ الغِطاءُ ما ازْدَدْتُ یَقیناً**، که آن را بعضی صوفیه ازقدماء زهاد نقل کرده اند[1] ومولانا آن را به علی علیه السلام منسوب می دارد،[2] حاکی از همین مرتبهٔ کمال مشاهده است که البته جز برای اهل حقیقت حاصل نیست. در شروق نور این تجربه است که عارف به توحید شهودی فایز می گردد و تجربهٔ محو موهوم او را به کشف حقیقت در کمال مرتبهٔ یقین نایل می دارد. ت

۱/۳۹۰ــ اللمع/۵٤۹ ۲ــ فیه مافیه/۲۹

۳۹۰/ * الف: ۸۶۰/۲ ب: ۱۷۰۳/٤ پ: ۱۷۷۲/۳

۳۹۱ باری در نیل بدانچه غایت طریقت محسوبست و در مثنوی از آن تعبیر به حقیقت می‌شود سلوک جادهٔ طریقت و متابعت از تربیت پیر مرشد ضرورت قطعی دارد، و شک نیست که تا تربیت و ترشیح وجود کامل در کار نباشد آنچه مادون آن است از کمال بهره نمی‌یابد، و انبیاء و اولیاء هم به اعتقاد مولانا به همین سبب به جهان می‌آیند تا ناقص را که «جزو» است به کامل که عبارت از «کلّ» است متصل کنند و بدینگونه انسان را از عالم حس که عالم جزوی است به عالم ماوراء حس که کلّ است ارتقاء دهند؛ واگر جزو خود به خود متصل به کل می‌بود در عالم نقصی وجود نداشت (§ ۳۸۶ الف) و بعث رسل و وجود اولیاء هم باطل و بیفایده می‌شد. الف

اما شیخ کامل وقتی می‌تواند ناقصان را تربیت کند و به ادراک کمال قادر سازد که خود در تمام مراتب شریعت و طریقت و حقیقت به کمال رسیده باشد [۵۴]. و هر چند مرتبهٔ کمال مطلق انسانی در ین اطوار قُلّه‌یی شامخ دارد که در همه عالم جزیک کس در آنجا راه ندارد، امـا کسانی هم که از آن یک کس یا از روحانیت وی تربیت و ارشاد دارند برای افراد مراتب مادون شیخ کامل محسوبند. و افراد این نوع انسانی هم که صوفیه انسان کامل می‌خوانند، با وجود تنوع خویش، در عین حال با یکدیگر تفاوت ندارند [۵۵] و بر خلاف آنچه خیالات عدد اندیش می‌پندارد، همهٔ آنها یک تن بیش* محسوب نمی‌شوند و چون وجود آنها در همه جا مرآت وجه حق به شمارست* اگر واسطهٔ ایصال فیض حق نیز خوانده شوند* مایهٔ تعجب نخواهد بود. ب

پس بدون هدایت و ارشاد پیران راه، که همان ارشاد و عنایت آنها حاکی از جذبهٔ حق و نشان تقدیر و مشیت اوست، سالک نمی‌تواند به آنچه غایت سلوک خویش است راه جوید، و هر کس کمالی می‌یابد از کسی می‌یابد که واجد و معدن آن است، و پیداست که روح انسان برای رهایی از تعلقات حسّی که اوراازحق مهجور می‌دارد محتاج اشارت و ارشاد غیبی است؛ و از همین روست که مولانا از همان اولین داستان مثنوی ضرورت ارسال یک فرستادهٔ الهی را برای نجات روح الزام می‌کند و نشان می‌دهد که روح جز با اشارت و تدبیر طبیب غیبی، که رمزی از وجود شیخ کامل است، نمی‌تواند از تعلقات حسی که خود مایهٔ رنجوری اوست قطع علاقه نماید. پ

طرفه آنست که این مضمون در پایان مثنوی هم که قصهٔ شهزادگان و قلعهٔ

ذات الصُّوَر* در آن ناتمام می‌ماند نیز هست. درست است که اینجا قبل از آنکه قصه به پایان آید مولانا، آنگونه که از ابیات «خاتمة لولده الکامل» در ذیل دفتر ششم مثنوی بر می‌آید، از سخن باز می‌ایستد و قصهٔ شهزادگان را به سر نمی‌آورد و آنچه مربوط به ماجرای سومین پسر پادشاه است ناگفته می‌ماند، اما اصل قصه که در مقالات شمس به اجمال آمده است و ظاهراً مأخذ حدیث مفصل مولانا هم بیشتر همان اشارت شمس باشد نشان می‌دهد که درین آخرین قصهٔ مثنوی نیز وقتی این سه برادر طالب و عاشق دختر پادشاه چین می‌شوند و دوتن از آنها که برادر مهین و میانین باشند چون نمی‌توانند از وجود آن معشوق ناپیدا که هیچ کس روی او را ندیده است نشان دهند هلاک می‌گردند، پسر سوم که برادر کهین است به هدایت و دلالت دایه دختر نشان وی را به دست می‌آورد و بدانچه در سیر و سلوک طولانی و آمیخته به شور و شیدایی خویش طالب آن بود بدینوسیله دست می‌یابد. ت

بدینگونه، پیر غیبی که در آغاز مثنوی در حکایت پادشاه و کنیزک به صورت طبیب الهی ظاهر می‌شود و بیماری را که عبارت از روح آلوده به تعلقات حسی است از آنچه مایهٔ بیماری اوست می‌رهاند، در پایان مثنوی در قصهٔ شهزادگان و قلعه ذات الصُّور به صورت دایه ظاهر می‌شود، و هر چند در کلام مولانا قصه ناتمام می‌ماند و نقش دایه به بیان نمی‌آید، باری اینجا نیز دلالت دایه و ارشاد او که خود رمز وجود مربی و مرشد طریق است موجب می‌شود تا عاشق طالب که معشوق بی‌نشان را می‌جوید و جز با هدایت و ارشاد شناسای راهدان امیدی به نیل آن ندارد راه به مقصد برد. به نظر می‌آید که اینجا در طی حکایت، پسر سوم در عین حال رمزی از صوفی باشد که با ارشاد و هدایت پیر راه می‌پوید و دو پسر دیگر مظهر و رمز فیلسوف و زاهد باشند که یا با اتکاء بر عقل خویش یا به اعتماد بر عمل خویش، در راه می‌آیند و چون خود را از ارشاد شیخ و مرشد مستغنی می‌یابند از نیل به نجات محروم می‌مانند و از آفات طریق هلاک می‌شوند. ث

باری از آغاز تا پایان مثنوی آنچه به قول مولانا «نقد حال ماست» و آنچه از «نی‌نامه» و حکایت و شکایت «نی» بر می‌آید نشان می‌دهد که روح برای نیل بدانچه مایهٔ نجات و کمال اوست به مرشد الهی حاجت دارد. و عبث نیست که خود مولانا در فقدان و فراق شمس تبریز، که مرشد الهی و طبیب غیبی و دایهٔ روحانی اوست، از زبان نی، که تعبیر ما فی الضمیر خود اوست، آنهمه حکایت و شکایت هجران سر می‌کند و می‌کوشد تا با یاد او، و با استمداد از روحانیت او، به آن نیستان بی‌نشان که جان وی در محنت ابتلا و هبوط به عالم حس ازآن‌جدا مانده است راه

بازگشت پیدا کند. ج

آنچه مولانا از زبان نی در اظهار درد اشتیاق به این «نیستان» به بیان می‌آورد البته با نیل وی به مرتبهٔ فنا که خود موجب نیل به مرتبهٔ اتصال است مغایر به نظر می‌رسد و مسأله‌یی را که درینجا لابد بر سر زبان هر خوانندهٔ نی نامه هست مطرح می‌کند. به نظر می‌آید که درین مورد جوابی که مولانا جامی در «رسالهٔ نائیه» به این مسأله می‌دهد تا حدی رفع ابهام می‌کند و ازین لحاظ نقل کردنی است. می‌گوید: «اگر کسی سؤال کند که انسان [چون] به مقام وصول رسیده است حکایت دوری و شکایت مهجوری برای چیست؟ جواب آنست که تا آدمی در نشئهٔ دنیاست حقیقت فنا از وی متعذرست و بقیه‌یی از بقایای وجود با او همراه است، مادام که بقیهٔ وجود با اوست وصول تام ممکن نیست.»[1] پس این مشتاقی و مهجوری که در بانگ نالهٔ نی هست از اینجاست. ج

بدون شک این شور و اشتیاق سر ریزی که انسان را به آنسوی آفاق دنیای محدود بطلمیوسی می‌کشاند میراث یک اسطورهٔ گنوسی و نو افلاطونی است که جز در محدودهٔ عالم افلاک عاری از خرق و التیام حکماء و متألهان نمی‌گنجد؛ اما در عرصه‌یی که افلاک بطلمیوسی و تمام عوالم مبتنی بر آن مثل امواج خفیف کنارهٔ آبدان در اقیانوس کهکشانهای ناپیدا کران علم جدید محو می‌شود پیداست که دیگر انسان ظلوم جهول نمی‌تواند با اطمینان جزمی خود را در مرکز کاینات مظهر وجود نامحدود و مطلق سازد، یا ورطه‌یی را که بین هستی متناهی او با عالم لایتناهی هست جز با تجربهٔ اشراق و شهود طی کند. درست است که علم برای این اسطورهٔ تسلی بخش جز تردید و سکوت تفسیری ندارد، اما حیرت و استغراق اشراقی هم اگر هنوز توهمی بیش نیست به هر حال توهم دلپذیری است که در فراخنای دنیایی بدین عظمت انسان را از احساس خذلان و وانهادگی خویش [۵۶] رهایی می‌بخشد و وجود محدودی را که در کلّ عالم ذرّهٔ حقیری بیش نیست به نحوی با لایتناهی مربوط و متصل می‌دارد. ح

۱/۳۹۱ — رسالهٔ نائیه، ضمیمهٔ نی نامهٔ مولانا چرخی، طبع کابل/۷

/۳۹۱ * ب: ۳۵/۳، ۸۷٤/۵، ۸۷۷—۸/۵ ت:۳۵۸۳/۶-۰

پس سخن کوتاه باید والسلام

۱۶. سخن کوتاه: خاتمه

۳۹۲ اینکه مثنوی قبل از آنکه در قصهٔ شهزادگان و قلعهٔ ذات الصُّوَر به پایان آید ناتمام می‌ماند و گوینده پیش از آنکه مرگ وی را خاموش سازد ناگهان در نیمه راه داستان خاموشی می گزیند نشان می دهد که مقارن نظم این قصه ظاهراً حالی شبیه به یک ولادت تازه می‌بایست وی را دوباره از یک مرگ قبل ازمرگ (§ ۱۰۵عا) عبور داده باشد و این بار او را به اقلیم خاموشی، که هر چند مولانا تخلص خود را در پاره‌یی غزلیات دیوان از آن اخذ کرده‌بود اشتغال‌به وعظ و تذکیر و استغراق در قول و سماع و در نظم مثنوی وی را از تسلیم به جاذبهٔ آن مانع آمده بود، رهبری کرده باشد؛ و در واقع اگر چهارده سال (۶۷۲— ۶۵۸) اشتغال به نظم مثنوی او را برای یک ولادت تازه آماده نمی کرد و مثنوی مقارن همان ایام که مرگ مولانا در رسید (۵ جمادی الاخره ۶۷۲) پایان می‌یافت، مولانا تا فرجام عمر در دنیای سخن متوقف مانده بود و به اقلیم ماوراءِ سخن، که برای وی تحقق به حقیقت «فنا» جز با ورود بدان حاصل نمی شد، راه نمی‌یافت. الف

در عین حال در همین داستان ناتمام ذات الصُّوَر هم در طی قصه‌های فرعی که بر سبیل تمثیل و استطراد به تقریر می‌آید طرز بیان حاکی از آنست که گویی خاطر گوینده متدرجاً به طور ناخود آگاه برای ورود به اقلیم خاموشی آمادگی پیدا می کند، و تا این آخرین رشتهٔ تعلق به عالم ماسوی را که عبارت از کلام است با التجاء به سکوت قطع نکند خود را در آستانهٔ وصول الی الله نمی‌یابد. از جمله حکایت صدر جهان و فقیه بخارا* به ذهن گوینده هم مثل ذهن شنونده باید این معنی را القاء کرده باشد که تا وی به کلّی از خودی خود نمیرد بدانچه مطلوب اوست دست نمی یابد. قصهٔ زلیخا* که از سپندان تا به عود همه چیز را یوسف نام

کرده بود لابد خود گوینده را هم باید به نحوی مضاعف متوجه این نکته کرده باشد که آنچه برای طالب عاشق مایهٔ خرسندی است یک حرف بیش نیست، و پیداست که در نیل به وصال به همان یک حرف هم حاجت ندارد. حکایت مرد میراث یافته و گنج طلب* هم باید به گوینده نشان داده باشد که گنج مراد از او دور نیست و برای نیل بدان نیازی به طی کردن راه‌های دوررودرازندارد، و شاید از طریق خاموشی که حاکی از تمکّن و استقرار قلب است حق را بهتر حاصل می‌توان کرد تا از کلام که اشتغال بدان دل را پریشان می‌دارد و از استغراق در مطلوبش باز می‌دارد. قصهٔ قاضی و جوحی* هم در خاطر خود وی این معنی را بیشتر القاء می‌کند که تا وقتی انسان در صندوق تعلقات جسمانی خویش محبوس است از دغدغهٔ خطر ایمن نیست و وقتی هم این محنت صندوق را آزمود نباید دیگربار خود را بدان دچار سازد. قصهٔ عزرائیل و نمرود* لابد وی را بیشتر متذکر این معنی می‌دارد که تعظیم خلق غرور می‌افزاید و آنکه سخنش موجب الزام خلق در تعظیم اوست هر قدر از اشتغال بدان دورتر باشد بیشتر از وقوع در وسوسهٔ غرور ایمنی دارد. در اصل داستان ذات الصُّور هم، اگر این سه شهزاده رمزی از عقل و زهد و معرفت باشند، درست وقتی زهد و عقل در راه عشق فدا می‌شوند، معرفت صوفیانه که برادر کهترست باید عقل و تدبیر خود را دربازد و به اشارت و هدایت غیبی تسلیم گردد. و آیا برای خود مولانا خروج از خودی و رهایی از عقل و تدبیر خویش خروج از نطق و بیان را الزام نمی‌کند، و توجه به این معانی که درون ذهن وی را می‌کاود کافی نیست تا او را تدریجاً در ضمن همین قصه برای قطع این آخرین رشتهٔ پیوند با تعلقات آماده سازد؟ ب

بدینگونه، التجاء نهایی مولانا به خاموشی، که سلطان ولد هم در «خاتمهٔ ولدی» بر مثنوی بدان اشارت دارد، ظاهراً نشان آنست که اشتغال طولانی به نظم مثنوی سرانجام برای خود مولانا هم بی‌ثمر نبوده است، و در پایان خط سیر اطوار کمال بالأخره وی را بدانجا که نیل به خموشی گوینده را به اوج معنی می‌رساند رهنمونی کرده است. این ناتمام ماندن مثنوی هم که نتیجهٔ التجاء مولانا به اقلیم خموشی به نظر می‌آید در عین حال مانع از آن نشد که فقط بیست ماه بعد از وفات مولانا همین دفتر ناتمام، که قسم سادس و جزو آخرین مثنوی بود، جداگانه مجال کتابت بیابد (٤صفر ٦٧٤) و هم اکنون زیب کتبخانه یا موزهٔ مصر باشد؛ چنانکه پنج سال بعد از وفات مولانا هم نسخه‌یی کامل از تمام مثنوی بر مبنای آنچه بر گوینده و یارانش خوانده شده است برای مثنوی خوانان تربت مولانا به وجود بیاید (رجب ٦٧٧) و هم امروز در جزو موزهٔ آثار عتیقه ترکیه این نسخهٔ قونیه قدیمترین

نسخهٔ موجود یا شناخته شدهٔ مثنوی در عالم به شمار آید. معهذا قلت و ندرت نسخه‌های قدیم مثنوی، که از آنجمله یک نسخه از دفتر اول به سال ۶۸۰ و نسخهٔ دیگر از تمام کتاب به سنهٔ ۶۸۷ مربوط است، ظاهراً این نکته را که مثنوی تا یکچند بعد از وفات مولانا در خارج از حوزهٔ یاران خود وی انتشار نیافته است قابل تصور می سازد. خاصه که خلفاء مولانا مثنوی را همواره با تکریم و علاقهٔ مخصوص تلقی می کرده‌اند و مثنوی خوانان تربت و مجالس مولانا از همان اوایل آن را غالباً با آداب و ترتیب خاص تلاوت می کرده‌اند. پ

در واقع با آنکه از همان عهد حیات مولانا در بین یاران وی کسانی به نام «مثنوی خوان» وجود داشته‌اند و بعد از وی هم در عهد «خلافت» حسام‌الدین چلبی خواندن مثنوی در مجالس یاران قونیه با آداب خاص معمول بود، ظاهراً مدتها وقت لازم بود تا سلطان ولد پسر مولانا به عنوان شیخ و خلیفهٔ مولویه شرح و تفسیر مثنوی را در حوزهٔ مریدان سابق مولانا وسیله‌یی برای تجدید عهد با خاطرهٔ دوران حیات مولانا سازد. حاصل عمدهٔ این مجالس شرح و تفسیر هم، که مناقب نویسان بدان اشارت دارند، «مثنویات ولدی» بود که در عین حال هم تقلیدی از مثنوی مولانا و هم کوششی در زمینهٔ شرح بعضی نکات آن محسوب می‌شد. ت

۳۹۳

مقارن این ایام اسطورهٔ مولانای روم نیز همراه با این مثنویات ولدی ولادت یافت وسیمای ملای رومی، که گویند از زبان پدرش خداوندگار، خونگار، و خنکار نیز خوانده می شد، در هاله‌یی از قدس و ابهام خاص حیات اولیاء فرو رفت. در طی این مدت که این اسطوره به وجود می‌آمد، قونیه تدریجاً از کسانی که شاهد زندگی واقعی مولانا و مجالس وعظ و درس و قول و سماع او بودند خالی می‌شد. معین‌الدین پروانه صاحب روم در دنبال توطئه‌ها و تحریکهای ناشی از قدرت جویی هلاک شد (۶۷۵). مظفرالدین امیر عالم پسر مولانا (۶۷۴)، حسام‌الدین چلبی خلیفهٔ مولانا (۶۸۳)، شیخ کریم‌الدین بَکْتَمُر ازخاصان مولانا (۶۹۱)، کرا خاتون زوجهٔ مولانا (۶۹۱) و ملکه خاتون دختر مولانا (۷۰۲) یک یک وفات یافتند [۱]، و با مرگ آنها اکثر شهود عینی احوال و اسرار مولانا وجودشان از صفحهٔ عالم محو شد. الف

جمع حوزهٔ شیخ صدرالدین قونوی هم، که در مقابل عرفان زنده و جوشان

۳۹۲/* ب: ۳۷۹۹/۶~، ۴۰۲۱/۶~، ۴۲۰۶/۶~، ۴۴۴۹/۶~، ۴۷۹۷/۶~

مولانا عرفان آمیخته به حکمت و شطحیات محیی الدین را عرضه می کرد، با مرگ او (۶۷۳) که فقط اندک مدت بعد از وفات مولانا روی داد از هم فرو گسیخت. یاران وی، که عدّه‌یی از آنها بر وفق وصیت منسوب به شیخ قونیه را ترک کردند[۲]، از هم پراکنده شدند: فخرالدین عراقی (وفات ۶۸۸) به توقات و سپس به مصر و شام رفت، و مؤیدالدین جندی و سعیدالدین فرغانی هم در قونیه نماندند، و قطب‌الدین علامهٔ شیرازی (§ ۲۸٤ الف-) که در بین اصحاب صدرالدین از جملهٔ آخرین کسانی بود که اواخر عمر مولانا را دریافت نه در قونیه ماند، نه ظاهراً با سایر اصحاب شیخ ارتباط خود را حفظ کرد. ب

حوزهٔ یاران مولانا هم در عهد خلافت روحانی سلطان ولد و بعد از آن تدریجاً مورد توجه کسانی می شد که خود مولانا را هم اگر دیده بودند غالباً جز سالهای آخر عمر او را درنیافته بودند، و چیزی که آنها را به جمع یاران مولانا جلب می کرد بیشتر قصه‌هایی بود که دربارهٔ احوال و اقوال مولانا نقل می شد و آنگونه که از روایت ابن بطوطه[۱] بر می آید، دگرگونی احوال ملای روم را هم در دنبال ملاقات شمس تبریز احیاناً به صورت افسانه تعبیر می کرد. این جهانگرد فقیه اهل طنجه که شصت سالی بعد از وفات مولانا به قونیه وارد شد (حدود ۷۳۳) خاطرهٔ مولانا را در زبان اهل شهر افسانهٔ جنون و بیخودی یافت. ب

وقتی برای این سیّاح مغربی نقل می شد که مولانا در آغاز کار مردی فقیه و مدرّس بود و طالب علمان قونیه در محضر وی به کسب علم اشتغال می ورزیدند اما مردی حلوایی که به مدرسهٔ وی آمد و پاره‌یی حلوا به وی فروخت مولانا را یکچند به دنبال خویش کشانید و چند سالی بعد که به قونیه بازگشت دیگر وی آن مرد نخستین نبود و جز به شعر پارسی نامفهوم هم زبان نمی گشود، پیداست که در ین ایام با آنکه، به روایت وی، جمعی از مردم روم خود را به نام این مولانا «جلالیّه» هم می خواندند به هر حال بین حوزهٔ محدود یاران وی با عامهٔ اهل شهر در قونیه چنان پیوند ارتباطی وجود نداشت که تا نقل و نشر چنین قصه‌یی را برای آنها، که از حقیقت حال مولانا جز دگرگونی عجیبی که در دنبال ملاقات با شمس تبریز برایش حاصل گشته بود چیزی نشنیده بودند، دشوار نماید. و البته در محیط قونیه که نظیر این قصه دربارهٔ عارف و صوفی بزرگ شهر و کسی که بر سر تربت وی در آن ایام خانقاه بزرگی به وجود آمده بود و مسافران و فقیران در آنجا پذیره و اطعام می شدند نقل می گشت، پیدایش اسطوره‌یی هم که او را به پادشاهان از یاد رفتهٔ خوارزم منسوب بدارد و در احوال او و پدرش بهاءولد افسانه و تاریخ را به هم درآمیزد نیز البته غرابتی

نداشت. این اسطوره در مثنویات ولدی، خاصه ابتدا نامه معروف به ولد نامه، و همچنین در مجالس سلطان ولد تدریجاً شکل خاص گرفته بود و بعد از وی فریدون سپهسالار، مؤلف رسالهٔ فریدون، و شمس‌الدین احمد افلاکی، مؤلف مناقب العارفین، آب و تاب بیشتری به آن دادند. ت

۳۹۴ این اسطوره، که جزئیات آن غالباً از قول «ثقات اصحاب» نقل می‌شد، نه فقط سیمای مولانا جلال‌الدین را در ابهام افسانه‌ها فرو برد، بلکه به سیمای پدر و حتی خلفا و اخلاف وی نیز رنگ افسانه داد؛ و پیداست که حسن اعجاب مریدان در حق مشایخ و اعتمادی که این طایفه بر صدق اقوال و صحت اعمال شیوخ خویش می‌داشته‌اند به آنها فرصت و امکان تأمل در صحت و سقم اینگونه روایات را هم نمی‌توانست داد. الف

بر وفق این روایات، مولانا جلال‌الدین در سن شش سالگی که با کودکان بلخ بر بام خانه به بازی اشتغال دارد چند لحظه‌یی وی را به آسمان می‌برند و چون باز می‌آید کودکان همبازی را حیران و در پیش خود خاضع می‌یابد.[۱] در بغداد وقتی همراه پدر در مدرسهٔ مستنصریه (§ ۴۰ ب) سکونت دارند، شب هنگام چون به اشارت و درخواست وی جهت آوردن آب به سوی شط عزیمت می‌کند درهای مدرسه خود به خود بر روی او گشاده می‌شود.[۲] در اوایل حال که جنّیانِ خانه از روشنی چراغ پایهٔ وی ناخرسندی دارند طی اندک مدت مرید او می‌شوند و از آن پس از بیم آنکه به فرزندان و یاران وی زحمت رسانند باقی نمی‌مانند.[۳] در دوران اشتغال به وعظ و تذکیر، وقتی در چارسویی برای عامهٔ خلق موعظه می‌کند، چون شب در می‌رسد سگان بازار هم گرد او حلقه می‌زنند و او برای آنها معانی می‌گوید و آنها نیز در مقام تصدیق و تأیید برای او سر و دُم می‌جنبانند.[۴] یک بار برای آنکه نشان دهد آدمی به خون زنده نیست، به خداوند زنده است، فصّادی طلب می‌کند و فصاد از دو دست وی چندان خون می‌گیرد که از جای نیشترش جز زرد آبی بیش جاری نمی‌شود و با اینحال مولانا بعد از این فصد به حمام می‌رود و سپس به سماع می‌آغازد.[۵] بار دیگر کاسه‌های مُسْهِل و دانه‌های حَبّ را که طبیب به جهت هفده بار گزیده ساخته بود به تنهایی یکجا می‌خورد و بعد از آن به مدرسه می‌رود و بر

۱/۳۹۳ — ابن بطوطه، الرحله، طبع مصر ۱۸۷/۱

روی آن هم یخ پاره‌های بسیار می‌خورد و سپس به حمام می‌رود و بعد از خروج از آن بلافاصله به سماع می‌پردازد و تا سه شبانروز نیز همچنان مستغرق سماع می‌ماند وهیچ گزندی‌هم به مزاج وی نمی‌رسد.[۶] ب

اسطورهٔ مولانا در اشتمال بر اینگونه کرامات گه‌گاه یادآورد قصه‌هایی که در باب حلاج نقل کرده‌اند می‌شود. از جمله یک بار سلطان ولد وی را از شکاف روزن حجره‌یی که وی در آنجا خلوت گزیده بود به چشم خویش مشاهده می‌کند که «تمامت حجره از زیر تا بالا به جسم مبارک وی پر شده بود و مالامال گشته» و چون لحظه‌یی چند بعد از آن باز می‌نگرد او را بر همان قرار «لطافت ولاغری خویش» می‌یابد.[۷] یک دفعه گلخن تاب حمام از وی درخواست چیزی می‌کند و وی مُشتی سکّه را که معادل بیست دینار زر سرخ نو مسکوک می‌شود و گرمی آن هنوز باقی است به دهان وی می‌ریزد.[۸] حتی وقتی حمزهٔ نایی، که گویندهٔ مثنوی به او علاقهٔ خاص دارد، رنجور می‌شود و می‌میرد، مولانا به خانه‌اش می‌رود و به محض آنکه «یار عزیز حمزه» را صدا می‌زند مردهٔ در بستر خفته لبیک زنان بر می‌خیزد و تا سه روز در آن عزا خانهٔ وی هم به آهنگ نای حمزه سماع در می‌گیرد و باز چون مولانا قدم از خانه بیرون می‌نهد حمزه فی الحال رحلت می‌کند.[۹] پ

این گونه کرامات، که از حلاج و بعضی دیگر از مشایخ هم منقولست، در بارهٔ اخلاف مولانا نیز نقل می‌شود و بدینگونه احوال آنها هم بیش و کم تصویری از حالات و مقامات مولانا جلوه می‌کند. فی المثل نه فقط در مرض موت مولانا هفت شبانروز در قونیه زلزله روی می‌دهد[۱۰]، بلکه هنگام وفات سلطان ولد هم هفت شبانروز علی الدوام زمین می‌لرزد،[۱۱] و حتی در وفات خلیفه و فرزند سلطان ولد نیز که عارف چلبی نام دارد در قونیه زلزلهٔ عظیم روی می‌دهد[۱۲]. ت

اینکه مولانا یک بار سلطان ولد را از پستان خود شیر می‌دهد[۱۳] بدون شک برای آنست که می‌بایست معلوم شود ولد از همه حیث تربیت و کمال خود را به پدر مدیونست و در واقع نسخه‌یی از معارف پدر نیز هست. کرامات متعدد و «ضمیر دانی و اظهار اسرار نهفته» هم که طی داستانهای گونه‌گون به عارف چلبی منسوب می‌شود ظاهراً بدانجهت باشد که تا آنچه را منکرانْ «حرکات رندانه و اباحت و لاابالیی»[۱۴] اومی‌خوانده‌اند از مقولهٔ احوال اولیاء بشمرند. این معنی هم که سلطان ولد در عصر پدر گه‌گاه به تقریر معارف می‌پردازد و مولانا هم که آن را با تحسین و قبول تلقی می‌کند[۱۵] از آن روست که معلوم گردد تفسیر وی از مثنوی و از سایر اقوال مولانا از مقولهٔ تفسیری که صاحب قول بدان راضی نباشد نیست. در حقیقت سلطان

ولد طی سالهای دراز اقوال مولانا را بیان و تقریر می کرد و «در شرح اسرار» آن «ید بیضا»[۱۶] داشت و بدینگونه کلام «والد» را «به امثال عجایب و نظایر بی نظیر بیان و تقریر»[۱۷] می نمود. ث

۳۹۵ با آنکه این اسطورهٔ خیال انگیز که چهرهٔ واقعی مولانا را در ظلمت افسانه‌ها مستور می دارد از اقوال سلطان ولد و مخصوصاً از مثنویات ولدی نشأت می گیرد، بازدر روایات خودوی طراوت شعر، اگر چه بسیار نیست، گه گاه خشونت اغراق‌ها را، که غالباً بسیارست، تا حدّی جبران می کند؛ و مخصوصاً در آنچه به عشق بین مولانا و شمس تبریز مربوط می شود، طرز تقریر خود وی خیلی کمتر از آنچه در روایات مناقب پردازان انعکاس دارد مبالغه آمیز و دور از واقعیت به نظر می رسد. معهذا اینکه خود وی تصریح دارد که امثال شمس و صلاح‌الدین و حسام‌الدین، بزرگی و ولایتشان پنهان بود و وی آن را آشکار کرد[۱] نقش وی را در پیدایش اینگونه افسانه‌ها تردید ناپذیر می سازد؛ و این معنی هم که خود وی ادعا می کند نور مولانا بعد از مولانا در وجود فرزندان وی ماند و عالم و عالمیان به طفیل اولاد و فرزندان وی می زیند، هر چند این دعوی را در مورد اولادِ جان مولانا می داند،[۲] باز چون خود و پسرش عارف چلبی را به ابهام اولاد و وارثان جسم و جان مولانا می خواند [۳] پیداست که در نقل اینگونه کرامات مبالغه‌آمیز از دواعی شخصی برکنار نیست. خاصه که از سراسر اقوال و آثارش عشق فوق العاده‌یی که به «ذات» خود دارد پیداست، و ظاهراً از همین روست که از خویش و فرزند هم گه گاه اظهار ناخرسندی می نماید[۳] و بر فرزند خود عارف چلبی احیاناً اعتراض [۴] می کند که نباید به آثار جدّش مولانا جلال‌الدین بیش از آثار و اقوال وی توجه نماید. الف

سلطان ولد که از حیث خُلق و خلق به پدر شباهت دارد ظاهراً پیش خود چنان می پندارد که با تقلید مجرد از رسم و راه پدر می تواند به عظمت و کمال دست بیابد. از ین رو مثل پدر فقیه و مدرّس می شود و بعد از او هم، چنانکه از اشارت

۱/۳۹٤ تا ۱۷ــ مناقب افلاکی ۷٤/۱، ۲٤/۱، ۹۳/۱، ۱٦۰/۱، ۱ــ۵/۱، ۱۲٤، ۱۲۳/۱ مقایسه شود با ۲۱٦/۱، ۲۲۸/۱، ٦/۱ــ۲۹۵، ۲۳۱/۱، ۵٤۸/۲، ۸۱٦/۲، ۹٦۸/۲، ۷۸٤/۲، ۹۱۸/۲، ۹۱/۲ــ۷۹۰، ۷۸٦/۲، ۸۰٤/۲

مؤلف جواهر المضیئه برمی آید[۴]، یکچند در مدرسهٔ او به تدریس می پردازد؛ اما چون چیز زیادی از علم و استعداد فوق‌العادهٔ پدر را حاصل نمی کند، با وجود نیل به عرفان و تجرید و با آنکه مرشد و پدر زنش صلاح‌الدین زرکوب قونوی می کوشد تا برای او نقشی شبیه به آنچه شمس تبریز در حق مولانا داشت (§ ۵۲ الف و مابعد) ایفا کند و او را از استغراق در علم رسمی که در مورد وی نیز مثل مورد مولانا ممکن بود حجاب وصول باشد بیرون آرد، حاصل رهایی از علم ظاهری ربودگی و انجذاب نشد، و اگر شد وی را با تمام علاقه‌یی که به تبعیت و تقلید از سرمشق پدر داشت در ب
نیل به بدایات احوال او هم موفق نکرد.

معهذا علاقهٔ خود او و تا حدی ترغیب و اصرار بعضی مریدان مجذوب یا معتقد موجب شد تا وی، به اتکاء آنکه چون از حیث ظاهر و صورت به پدر شباهت دارد باید از جهت معنی و حقیقت هم به پای او برسد، در بیان لطایف و دقایق اسرار طریقت هم شیوهٔ پدر را تقلید نماید، چنانکه از تصریح و اعتراف خود او برمی آید که نخست به تقلید از شیوهٔ پدر دیوان غزلیات پرداخت، سپس به استدعا و تشویق بعضی یاران مثنویات ولدی را در همان شیوهٔ آثار پدر به وجود آورد، و بالاخره مجالس معارف هم به سبک «فیه مافیه» تقریر کرد که معارف ولدی نام یافت، و البته این آثار چیزی از حیثیت معنوی پدر عاید وی نساخت. اما اینکه مثنویات ولدی و سایر آثار وی پاره‌یی از افکار و احوال مولانا را منعکس می کرد و هم اینکه خود وی سالها [۵] در تفسیر اقوال پدر و بر سر تربت او اسرار و معارف بیان کرده بود، مجموعهٔ آثار ولد را برای فهم مثنوی مولانا تا حدی متضمن فواید می دارد. پ

در واقع مثنویات ولدی، که تقریباً جز همین معنی ارزش قابل ملاحظهٔ دیگری ندارد، شامل سه دفترست، و آنگونه که از مقدمهٔ اولین دفتر آنها بر می آید، جملگی بعد از تدوین دیوان غزلیات سلطان ولد به وجود آمده‌اند. اهمیت آنها نیز مخصوصاً به جهت نقشی است که در تفسیر افکار مولانا و تقریر احوال او دارند. و اینکه شاید قدیمترین نمونه های شعر ترکی اهل روم را هم عرضه می کنند، اگر چه ازلحاظ زبان و ادب ترکی قابل ملاحظه است، از جهت ارتباط با مثنوی اهمیّت چندانی ندارد. ت

اولین دفتر این مثنویات که «ابتدا نامه» یا ولدنامه خوانده می شود در وزن حدیقهٔ سنایی است، و گوینده آن را در سنّی قریب به هفتاد سالگی به نظم آورده است، و آثار ضعف و فتوری که در فکر و بیان آن پیداست شاید از همین معنی باشد. این اثر را، که شامل تقریری از احوال مولانا و پدرش بهاءولد و یاران آنهاست،

سلطان ولد تقریباً هجده سال بعد از وفات مولانا انشاء کرد، و خود وی بیست و دو سال بعد از تمام آن در سنّ هشتاد و نه سالگی [۶] در قونیه درگذشت (رجب ۷۱۲). دومین دفتر از مثنویات ولدی «رَباب نامه» نام دارد، و آن را از قرار آنچه خود وی در مقدمهٔ کتاب تقریر می کند به استدعای «بزرگی از اهل دل» بر وزن مثنوی «خداوندگار» و در سنهٔ ۷۰۰ هجری نظم کرده است. این اثر در واقع اولین تقلید مثنوی محسوبست، و هر چند گوینده آن را متضمن تقریر بعضی اسرار مثنوی می داند و حتی آن را مبنی بر «الهام حق» می خواند،[5] در حقیقت جز تمرینی در شیوهٔ مثنوی سرایی مولانا چیزی نیست. سومین دفتر این مثنویات هم «انتها نامه» نام دارد که سلطان ولد آن را بعد از پایان دو دفتر نخست بر همان وزن رَباب‌نامه و در سنهٔ ۷۰۸ سروده است، و در واقع جز تکرار مطالب آن دو دفتر هم چیز قابل ملاحظه‌یی ندارد. خود وی نیز در آغاز آن تکراری را که در طی آن از معانی مذکور در مثنویات سابق هست تقلیدی از ترتیب قرآن می خواند («که موعظه و نصیحت رامکرّر می فرماید»)، و از خاتمهٔ این دفتر هم مثل فاتحهٔ آن بر می‌آید که شاعر هر سه مثنوی خود را همچون سه دفتر به هم پیوسته تلقی می کند. و شک نیست که این مثنویات ولدی جز از همین جهات متضمن اهمیت چندانی دیگر نیست، در هیچ یک از آنها هم عمقی در اندیشه یا اصالتی در تعبیر به چشم نمی خورد. چنانکه بر خلاف آنچه گه‌گاه ادعا می‌شود، آنچه آنها را تا این حد سست و بیمایه جلوه می دهد ضعف و فقر معنوی خود آنهاست، مسألهٔ مقایسه بامثنوی نیست.

از این جملهٔ رَباب نامه بیش از سایر این مثنویات در تقریر معانی مثنوی مولانا اهتمام دارد،[6] و لااقل از ین حیث هم که اولین تقلیدی از شیوهٔ مثنوی مولاناست بی اهمیت نیست. جالب آنکه این منظومه حتی در طرز آغاز هم که از مثنوی مولانا الهام دارد به نحو بارزی خالی از شور و هیجان به نظر می رسد. در واقع با آنکه وی نیز مثنوی خود را از ناله و بانگ ساز بیزبانی آغاز می کند، هیچ چیز از آن درد و سوزی که در زبان «نی» مولانا هست و خود مولانا را هم مثل بانگ نی سراپا آتش می کند در وی و در آهنگ رَباب وی نیست، حتی با آنکه در ین زمینه هم غزلی شورناک از دیوان شمس مولانا مایهٔ الهام اوست از آن ذوق و شوری که در نی مولانا هست در ناله و بانگ رباب وی هیچ نشانه‌یی دیده نمی‌شود. معهذا پاره‌یی عبارات آن طرز تلقی یاران مولانا را از اشارات وی نشان می دهد، فی المثل وقتی در فاتحهٔ رَباب نامه می گوید «غرض ازنی و رَباب عاشقانند و طالبان که در عهد الست با جمع ارواح پاک مقدس در حضرت... بوده‌اند، چون به امر اهبطوا از آن

عالم جان و دل درین عالم آب و گِل آمدند لاجرم چون نی و رّباب در فراق می نالند و وطن قدیم خود را می طلبند»[۷]، درین باب که یاران مولانا هم در ابیات نی نامهٔ وی نی را جان عارف و نیستان را مبدء ارواح می پنداشته‌اند جای تردید باقی نمی ماند؛ و پیداست که از یک تقلید مثنوی مولانا خوض و تدقیق درین میراث افلاطونی اندیشهٔ نی نامه را بیش ازین نمی توان توقع داشت. و غالب اینگونه تقلیدها، از جمله آنچه به نام دفتر هفتم مثنوی برساخته‌اند و به پیروی از قول مؤلف فاتح الابیات آن را به ظن خطا از گویندهٔ مثنوی پنداشته‌اند [۷]، جز تمرینی ناشیانه در تتبع طرز بیان مولانا نیست و ارج و قدر قابل ملاحظه‌یی ندارد. ج

۳۹۶ در خارج از حوزهٔ یاران قونیه آوازهٔ مولانای روم و نام مثنوی تا مدتها بعد از وفات وی مجال انتشار چندانی نیافت. بدون شک فرصت و مهلتی لازم بود تا خلفاء مولانا به نشر مثنوی در خارج از حوزهٔ مجالس یاران وی راضی و مصمّم گردند؛ چرا که تلاوت مثنوی در نزد اصحاب لااقل از زمان «خلافت» حسام الدین چلبی آداب و ترتیب خاص داشت، و مثنوی خوانان امثال شیخ سراج الدین و بعدها شیخ سعدالدین مثنوی خوان آن را در مراسم مخصوص و غالباً بعد از قرائت قرآن مجید تلاوت می کردند؛ و شاید چون همین آداب مثنوی خوانی را هم خلفاء مولانا همچون وسیله‌یی برای جلب بعضی علاقمندان تازه تلقی می کردند، به انتساخ و انتشار آن در خارج از حوزهٔ یاران چندان علاقه‌یی اظهار نمی کرده‌اند؛ و البته احتمال آنکه اینگونه آداب در خارج از حوزهٔ خانقاه و تربت مولانا و در نزد اغیار کاملاً مراعات نشود نیز شاید از اسبابی باشد که خلفا و اخلاف مولانا را در اجازهٔ نشر آن یکچند مردد کرده باشد. به هر حال در زمان سلطان ولد (وفات ۷۱۲) و حتی عارف چلبی (وفات ۷۱۹) و عابد چلبی (۷۲۹) مثنوی مولانا ظاهراً در خارج از حوزهٔ یاران جز به ندرت و استثنا انتشاری پیدا نکرده باشد. الف

در بین قدیمترین مواردی که در بلاد ایران نام ملای روم در میان می آید اشارت شیخ علاءالدولهٔ سمنانی (وفات ۷۳۵) را باید یاد کرد که از وی به نام مولانای رومی یاد می کند؛ و احتمال دارد مسافرت کوتاه عارف چلبی به سلطانیه،

۱/۳۹۵ و ۲ و ۳ــ ولدنامه/۱۵۸، ۶ــ۲۹۵، ۲۹۸ ۴ــ الجواهر المضیئه ۱/۱۳۰
۵ و ۶ و ۷ــ رباب نامه/۴۱۴، ۴۲۲، ۳ــ۲

که ناچار در نزد صوفیه و عرفاء وقت خاصه در بین نزدیکان دستگاه ایلخان نمی‌توانسته است بی انعکاس بماند، مأخذ عمدهٔ اطلاعات شیخ سمنانی و مجلسیان وی در باب مولانا بوده باشد. به هر حال آنگونه که از ملفوظات علاء الدوله که چهل مجلس و رسالهٔ اقبالیه نام دارد بر می‌آید، شیخ سمنانی یک بار در جواب کسانی که از وی پرسیدند «مولانای رومی چگونه کسی بوده؟» می گوید «خوش کسی بوده، هر چند که از سخنهای او نشان استقامت و تمکین نیافتم، اما خوش وقتی داشته است، و من هرگز سخن او نشنودم که وقت من خوش نشده‌است.»[1] و باآنکه داستان آن فقیه را هم که به تحریک سراج الدین قونوی (=ارموی) با مولانا بر سر جمع سفاهت کرد و وی را بدان سبب که گفته بود: من با هفتاد و سه مذهب یکی ام، دشنام داد، و این را هم که مولانا در جواب او گفته بود: با این که تو می گویی هم یکی ام، نقل می نماید، خاطر نشان می کند که «مرا این سخن از وی بسیار خوش آمده»،این طرز اشارت وی به حالات و سخنان مولانا نشان می‌دهد که علاء الدوله از سخنان مولانا رایحهٔ اعتقادی شبیه بدانچه ابی عربی را در نزد وی شایستهٔ طعن کرده بود نشنیده است، و اگر جز این بود وی را «خوش کسی» نمی خواند؛ و در ین باب که «از سخنان وی نشان استقامت و تمکین» بر نمی‌آید، و این خود از عدم آشنایی با مثنوی حاکی است، تأکید بیشتر می کرد. از سایر مشایخ این عصر، هم ظاهراً کسانی پاره‌یی ابیات مثنوی یا غزلیات را از طریق نقل و روایت مسافران و واردان خانقاه‌ها شنیده باشند و با نسخهٔ کامل آثار مولانا غالباً آشنایی نداشته‌اند. اینکه در ملفوظات شیخ نصیرالدین چراغ دهلی (وفات ۷۵۷) دو بیت ازمثنوی و در ذخیرة الملوک میرسید علی همدانی (وفات ۷۸۵) چند بیت از یک غزل دیوان، هر چند بدون ذکر نام گوینده، نقل شده است[۸]، به هر حال حاکی از آغاز انتشار مثنوی و دیوان شمس در خارج از حوزهٔ قونیه است. ب

اینکه حافظ هم از وجود مثنوی و دیوان اطلاعی داشته است یا نه، مسأله‌یی است که جوابی قاطع به آن نمی‌توان داد. البته در بعضی ابیات دیوان خواجه مضمونهایی هست که یادآور مضامین مشابهی در مثنوی مولانا به نظر می آید و حتی بعضی غزلها از حیث وزن و قافیه با پاره‌یی اشعار دیوان شمس شباهتهایی دارد[۹]، معهذا نه امکان توارد در ین باب منتفی است، نه احتمال آنکه بعضی ابیات منقول و منتخب از طریق سفینه‌های رایج در ین ادوار این مشابهت‌ها را سبب شده باشد بعیدست. اینکه در دیوان خواجوی کرمانی (وفات ۷۵۳) که شاعر یکچند در صوفی آباد سمنان ودرخانقاه شیخ علاء الدولهٔ سمنانی به‌سر برده است نیز اشارتی به

مولانای روم و احوال و آثار او نیست نیز نشان می دهد که حتی در عصر جوانی حافظ هم نام مولانا در محیط زندگی حافظ و خواجو شهرت نداشته است، و صحت روایت راجع به شهرت دیوان شمس در عصر سعدی [۱۰] هم البته بسیار بعید می نماید. پ

اشارتی هم که در سخن کمال خجندی (وفات ۸۰۳) به احوال و آثار مولانا هست [۱۱] آن اندازه گویا نیست که نشانی از تأثیر مثنوی و دیوان در کلام وی باشد. در آثار سیّد نعمة‌الله ولی (وفات ۸۳۲) هم بعضی نشانه‌ها که از آشنایی با نام و آثار مولانای روم وجود دارد، هر چند حاکی از غور و احاطه‌یی بر آن آثار نیست، نشان علاقه و اعتقادی هست [۱۲]. البته سید نعمة‌الله به طریقهٔ ابن عربی و مشرب اصحاب شیخ صدرالدین بیشتر گرایش دارد، و از مجموعهٔ آثار او هم هنوز طبع انتقادی منقّحی که از منحول و الحاقی خالی باشد در دست نیست تا در باب حدود آشنایی وی با آثار مولانا بتوان داوری درست کرد. معهذا در یک قطعه از مثنویات منسوب به وی ذکری که از «آوازنی» و «رازنایی» هست طوری‌ست که به نظر می آید از تأثیر مثنوی خالی نباشد، در یک غزل وی هم به روم و شمس تبریز اشارت هست، همچنین سید نعمة‌الله برای یک غزل معروف آمیخته به شطحیات مولانا در دیوان شمس نیز تفسیر منظومی به همان وزن و قافیه سروده است که قطع نظر از مضمون تفسیر، از توجه وی به آثار مولانا حکایت دارد؛ و این جمله نشان می دهد که پیران طریقهٔ ابن عربی از این ایام آثار مولانا را متضمن چیزی از مذهب وحدت وجود تلقی می کرده‌اند. ت

از سایر صوفیه این عصر قوام‌الدین سنجانی (وفات ۸۲۰) بعضی غزلیات مولانا را جواب گفته است، خواجه ابوالوفاء خوارزمی (وفات ۸۳۵) به مولانا و مثنوی وی علاقهٔ بسیار نشان می داده است. شاه قاسم انوار (وفات ۸۳۷) در یک غزل خویش اشارتی به مثنوی دارد، و خواجه محمّد پارسا از مشایخ نقشبند ماوراءالنهر طی سفر حج در نیشابور (۸۲٦) با دیوان مولانا تفأل می زند، و کمال‌الدین حسین خوارزمی (وفات ۸٤۰) شاگرد خواجه ابوالوفا و از مشایخ کبرویه هم از جوانی به مثنوی عشق می ورزد و به نظم و نثر در شرح آن اهتمام می کند. اینکه در مجمل فصیحی خوافی (قبل از سنه ۸٤۵) نیز به احوال و آثار مولانا و یارانش اشارت هست نشان می دهد که مقارن عهد تیموریان مولانا در خراسان تا حدی نام و آوازه داشته است. ث

معهذا در بین کسانی که با مثنوی و سایر آثار مولانا آشنایی قابل ملاحظه‌یی داشته‌اند نام شاه داعی شیرازی، و مولانا جامی مخصوصاً در خور ذکرست. سید

نظام‌الدین محمود شیرازی معروف به داعی و شاه داعی (وفات ۸۷۰) غیر از اشارات متعدد که در بعضی غزلیات خویش به ملاّ و شمس دارد، در مثنویی به نام عشقنامه (حدود ۸۵٦) ابیات و حکایاتی از مثنوی تضمین یا اخذ می کند، حکایت عشق مولانا و شمس را به بیان می‌آورد؛ و آنچه از قصه‌های مثنوی الهام می گیرد [۱۳] انس دیرینهٔ وی را با مثنوی نشان می‌دهد و شرح مثنویی به نام حاشیهٔ داعی که به وی منسوبست از همین جاست. ج

مولانا عبدالرحمن جامی (وفات ۸۹۸) هم در ابیات عالمانه‌یی که در تفسیر دو بیت اول «نی نامهٔ» مثنوی یا عبارتی چند به نثر در می‌آمیزد در عین حال تقلید شیوایی از سبک مثنوی مولانا عرضه می کند، اما استغراق در طریقهٔ محیی الدین وی را وا می‌دارد تا در تقریر مراد گوینده مخصوصاً آنجا که از نفیر نی و شوق وی به نیستان سخن می گوید کلام مولانا را بر وفق مشرب ابن عربی تفسیر نماید. این علاقه به مثنوی و لحن کلام مولانا در مثنوی رمزی و فلسفی کوتاه وی موسوم به سلامان و ابسال هم که اصل آن از میراث حکماء مأخوذست انعکاس دارد، هر چند که اینجا بر خلاف مولانا شیوهٔ بیان جامی گه گاه از صنعت گرایی و قافیه اندیشی خالی نیست. ج

لُبّ لباب مثنوی اثر ملاّ حسین واعظ کاشفی (وفات ۹۱۰) هم با آنکه خلاصهٔ مثنوی و تا حدی شرح و تفسیری از آن محسوبست در خاتمهٔ خود شامل تعدادی ابیات است که مؤلف در تعریف مثنوی و در همان وزن و سبک کتاب مولانا به بیان می آورد. این کتاب هم مثل نی نامهٔ جامی از مکتب محیی الدین متأثر به نظر می‌آید، و از جمله آنچه در مقدمهٔ پاره‌یی اجزاء کتاب به تقریر می‌آورد به بعضی تعریفات عبدالرزاق کاشانی و اشارات مولانا جامی الهام دارد، ولابد انس با جامی و انتساب به مشرب خواجگان نقشبند هم باید از اسباب عمدهٔ این طرز تلقی وی ازمثنوی مولانا بوده باشد. البته کسانی ازعرفاء وصوفیهٔ این عصر که تحت تأثیر این مکتب نبوده‌اند مثنوی رامثل آنچه درنزداصحاب مولاناودرحوزهٔ قونیه معمول بوده است ازدیدگاه شریعت وسنت می نگریسته اند [۱٤]. چنانکه عبدالله قطب جهرمی معروف به قطب بن محیی، که در مکاتیب معروف خود از مولانا به عنوان «عارف» یا «عارف محقق مولانای رومی»[2] یاد می کند و مکرر از حکایات و ابیات مثنوی و اشعار دیوان در مقام تمثیل و استشهاد نقل می نماید و گاه نیز خود ابیاتی به شیوهٔ مولانا می سراید و غالباً اِخوان را به مطالعهٔ مثنوی ترغیب می کند [۱۵]، در مثنوی به همین نظر می نگرد و آن را در ردیف کیمیای سعادت غزالی متضمن حقایق شریعت

تلقی می‌نماید، نه مشتمل بر اعتقادی شبیه وحدت وجود که با مشرب خود او نیز توافق و تجانسی ندارد. ح

۳۹۷ اینکه مثنوی مولانا در نزد بعضی صوفیه و متألهان عصر تاتار و صفوی متضمن المام به مذهب وحدت وجود(§ ۳۸۲ب ومابعد) و نزد برخی دیگر مبتنی بر التزام طریقهٔ متشرعهٔ اهل سنت تلقی شد در اسلوب شارحان آن نیز تأثیر گذاشت؛ چنانکه از ینان نیز برخی مثنوی را بر وفق مشرب اصحاب وحدت وجود تفسیر کردند، وبعضی آن را موافق با مذاق متألهان حکما یا منطبق بر طریقهٔ متذوّقان اهل شریعت تلقی نمودند. غالب آنست که هر چه شارحان از زمان مولانا و از حوزهٔ یاران قونیه و معارف و مجالس اصحاب بیشتر فاصله پیدا کرده‌اند، روح واقعی مثنوی و طرز بیان آن را کمتر قابل ادراک یافته‌اند، و لاجرم در تفسیر آن بیشتر به آراء و افکاری که مولانا با آن گونه افکار و آراء تمایل و تجانس نداشته است گرایش نشان داده‌اند. الف

در هر حال قدیمترین شرحهای مثنوی را در مثنویات ولدی باید جست که بر خلاف انتظار چندان متضمن دقایق و لطایف نادر هم نیست، و کتابی نیز که احمد رومی از مریدان سلطان ولد و عارف چلبی در سنهٔ ۷۲۰ هجری درین باب تصنیف کرده است از مقولهٔ تقریر و تفسیر ولدی محسوبست ومثل آنچه خود وی در شرح و تفسیر مثنوی دارد متضمن لطایف و اسرار بدیع قابل ملاحظه‌یی نیست. نائیّهٔ مولانا چرخی و نائیّهٔ جامی هم به سبب آنکه اقتصار بر ابیات نی نامه یا قسمتی از آن کرده‌اند البته شرح مثنوی، در مفهوم عادی آن، محسوب نیست، هر چند «نی نامه» خود اصل و زبدهٔ مقصود مثنوی است و به همین جهت شرح آن مفتاح واقعی مثنوی محسوبست. ب

رسالهٔ مولانا یعقوب چرخی (وفات ۸۵۱) از مشایخ خواجگان نقشبند غیر از شرح ابیات نی‌نامه، قصهٔ شیخ سررزی و برخی اشارات دیگر مثنوی را هم مطرح بحث می‌سازد، و از ین حیث که تا حدی طرز تلقی سلسلهٔ خواجگان ماوراء النهر را نسبت به مثنوی و مولانا نشان می‌دهد نیز جالب است. مشایخ خواجگان درین ایام، چنانکه مخصوصاً از نفحات الانس جامی و رشحات عین الحیات فخرالدین صفی بر

۱/۳۹۶ — چهل مجلس، چاپ طهران، ۱۳۵۸/۱۲۴ ۲ — مکاتیب قطب/۱۶، ۸۳ مقایسه شود با/۲۰۶

می آید، در مولانا و ابن عربی هر دو با دیدهٔ تکریم و تعظیم بسیار می نگریسته اند، و در عین آنکه فتوحات و فصوص را «دل و جان» می خوانده اند به خواندن مثنوی و دیوان غزلیات مولانا هم غالباً ذوق و رغبت فوق العاده داشته اند [۱۶]. و البته مولانا چرخی هم مثل مولانا جامی «نی» را عبارت از روح عارف می داند؛ و اینکه بعضی این طرز تلقی را ناشی از مشرب خاص خواجگان در باب سماع دانسته اند ظاهراً اساس درستی ندارد. چون هر چند سماع در طریقهٔ خواجگان با نظر قبول تلقی نشده است، تأویل نی به روح در کلام چرخی و جامی احتمال حمل لفظ را بر اصل معنی در نزد آنها نفی نمی کند. به علاوه در طرز بیان مولانا قرینهٔ صارفه آن اندازه هست که نشان دهد گوینده در مجموع ابیات در آنچه از مرثی و شکایت و حکایت وی تقریر می کند هرگز تنها به معنی حقیقی لفظ توجه نداشته است و غالباً ناظر به معنی مجازی آن نیز بوده است، و ذکر نظایر و مناسبات هم در طی نی نامه از همین باب بوده است. پ

از سایر شرحهای مثنوی که مشایخ و صوفیهٔ منسوب به سلسله های دیگر نوشته اند جواهر الاسرار تألیف کمال الدین حسین خوارزمی (وفات ۸۴۰) از اکابر صوفیهٔ سلسلهٔ کبرویه را باید یاد کرد، که مؤلف تألیف آن را به اشارت ابراهیم سلطان امیرزادهٔ تیموری آغاز کرد (ح ۸۳۳)، و هر چند طرح کار ناتمام ماند و جز سه دفتر اول مثنوی را شامل نشد، به سبب عشقی که مؤلف به آثار مولانا می ورزید و مخصوصاً به جهت تبحر و احاطه یی که به الفاظ و مقاصد صوفیه داشت، کتاب وی در شرح مثنوی اهمیت خاص یافت. البته تأثیر طریقهٔ محیی الدین در شرح وی پیداست، و با اینهمه وی اکثر دقایق مثنوی را موافق با مشرب اصحاب مولانا و قدماء صوفیه تفسیر می کند، و توجه به طریقهٔ ابن عربی وی را از دریافت مقاصد مولانا و توافق آن با مبادی اهل شریعت مانع نمی شود. خوارزمی، قبل از جواهر الاسرار، منظومه یی هم به نام کنوزالحقایق در شرح مثنوی انشاء کرد که در جواهر الاسرار نیز بعضی ابیات آن را نقل می کند. به نظر می آید علاوه بر اشتغال طولانی در مطالعهٔ مثنوی، تربیت و تشویق شیخ وی ابوالوفاء خوارزمی (وفات ۸۳۵) هم در اقدام وی به تألیف این شرح مؤثر بوده باشد؛ به علاوه مقدمهٔ این شرح هم، که به شیوهٔ بعضی شارحان فصوص الحکم متضمن پاره یی دقایق در احوال صوفیه و اقوال و اصطلاحات آنهاست، از بسیاری جهات قابل ملاحظه به نظر می رسد، هر چند آنچه در باب احوال مشایخ صوفیه دارد از مسامحه و مبالغه معمول مؤلفان صوفی خالی نیست. ت

در بین شرحهای دیگر از فاتح الابیات و از لطایف معنوی باید یاد کرد که هر

دو به ضبط نُسَخ و تصحیح لفظ هم توجه خاص داشته‌اند. فاتح الابیات شرح ترکی دقیق محققانه‌یی است تألیف شیخ اسمعیل بن احمد انقروی متخلص به رسوخی و معروف به اسمعیل دده (وفات ۱۰۴۱) که خود از مشایخ سلسلهٔ مولویّه بوده است، و شرح وی متضمن نکته سنجی‌ها و روشنگریهای بسیار است. لطایف معنوی من حقایق مثنوی شامل شرح ابیات دشوار مثنوی است تألیف عبداللطیف بن عبدالله عباسی (وفات ۱۰۴۹) که مؤلف شرح معروفی هم بر حدیقهٔ سنایی دارد و در ضبط و تصحیح نسخه‌های مثنوی اهتمام قابل ملاحظه‌یی داشته است. وی در موردمثنوی، گذشته از شرح ابیات مشکل و ترتیب لطایف لغات، نسخه‌یی انتقادی هم با مقابلهٔ نسخه‌های مختلف تصحیح و تدوین کرده است که آن را نسخهٔ ناسخ نُسَخ سقیمهٔ مثنوی خوانده است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌ها باقی است. ث

از جمله شرحهای دیگرمکاشفات رضوی اثرمولوی محمدرضادر۱۰۸۴، و شرح خواجه ایوب موسوم به اسرار الغیوب در ۱۱۲۰ تألیف شده است و هر دو متضمن شرح و تفسیر مواضع مشکل و ابیات دشوار مثنوی است. همچنین از شارحان هندی شرح ولی محمد اکبر آبادی، که در ۱۱۴۰ شروع به تألیف آن رفته است، و شرح عبدالعلی لکنهویی معروف به بحرالعلوم (وفات ۱۲۲۵) غالباً بر تطبیق اقوال مولانا با طریقهٔ محیی‌الدین ابن عربی مبتنی است، و شک نیست که این طرزتلقی این گونه‌شارحان را هم مثل بعضی از سابقان از درک حقیقت قول مولانا غالباً دور می‌دارد. شرح مهم دیگر در ین زمینه‌شرح اسرارمثنوی تصنیف حاجی ملاهادی‌سبزواری متخلص به اسرار (وفات ۱۲۹۰) حکیم متألّه و مدرّس معروف حکمت در عهد ناصری است که شامل تدقیقات حکیمانه هم هست و مثنوی را غالباً بر آراء و نظریات حکماء، خاصه طریقهٔ صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا، منطبق می‌دارد و از ین حیث گه‌گاه تأویلات خاص و بدیع بیسابقه دارد. ج

البته شرحهای متعدد دیگر به فارسی و ترکی نیز بر مثنوی نوشته شده است که در شرح موجز رینولد الین نیکلسون به انگلیسی، و شرح ناتمام استاد بدیع‌الزمان فروزانفر بر دفتر اول، در پاره‌یی موارد از آنها استفاده شده است. به هر حال، جزاین دو شرح اخیر، اکثر شرحهای قدما بر این نکته که در فهم متون قبل از هر چیز رجوع به نسخهٔ موثق و مضبوط قدیمی لازم است‌مبتنی نیست. از ین رو بیشترآنچه شارحان درتفسیرکلام مولانا گفته‌اند گه‌گاه با سیاق فکرو بیان گویندهٔ مثنوی توافق ندارد؛ به‌علاوه‌درحلّ مواضع مبهم و دشوار از رجوع به خود مثنوی و سایر آثار مولانا هم غالباً غافل مانده‌اند [۱۷]؛ و پیداست که بدون توجه به سایر آثار مولانا، خاصه دیوان

غزلیات، درک و فهم پاره‌یی از دقایق مثنوی به آسانی ممکن نیست. ج

۳۹۸ در واقع در بین آثار خود مولانا دیوان کبیر یا کلیات شمس، از ین جهت که تعداد کثیری از غزلیات آن ظاهراً مقارن با جریان نظم مثنوی سروده شده است، در تقریر و ایضاح پاره‌یی مطالب مثنوی فایدهٔ بسیار دارد، و از لحاظ بسط مضمون و مخصوصاً از جهت طرز استعمال الفاظ و تعبیرات ممکن است بر برخی از مواضع مبهم یا دشوار مثنوی روشنی هایی بیفکند. در بارهٔ سایر آثار مولانا و آنچه از فیه مافیه و مکتوبات و مجالس سبعه در فهم و شرح مثنوی بر می آید جای دیگر سخن گفته‌ام [۱۸]. اما غزلیات دیوان از ین جهت اهمیت بیشتر دارد، و اصالت تصاویر شعری و تنوع فوق‌العادهٔ طرق تعبیر، که کلام مولانا را در مرتبه‌یی ورای اسلوب غزلسرایان دیگر می نهد، نیز آن را در عین حال با مثنوی و اوج احساس و اندیشه‌یی که در آن هست در نوعی پیوند خویشاوندی به هم متصل می دارد و چیزی از آن لحظه‌های درخشان روزهای وجد و سماع را، که مثنوی نیز مثل غزل محصول تجربه‌های روحانی آنهاست، در خارج از اقلیم مثنوی زنده می کند. الف

از جمله نالهٔ نی را که در شکایت و حکایت «نی نامه» طنین اندازست ودر تعدادی از غزلیات هم به برخی مضمونهای آن اشارت هست (§ ۲۲ ب) وقتی در طی یک غزل معروف از زبان رَباب منعکس می کند**، آن را داستان مهجوری و مشتاقی تمام اجزاء وجود این ساز دلبند خویش نشان می دهد؛ چنانکه «پوست» رَباب را از آنکه از گوشت خویش جدامانده است به فریاد می‌آورد، و چوب «کاسه»اش را از آنکه دوران سرسبزی یک شاخهٔ تر و نازک درخت زنده‌یی را از دست داده است و از آن دنیای سرسبز زنده جدا مانده است به فغان وا می دارد، و بدینگونه ازز بان تمام این اجزاء خاطر نشان می کند که همگی از حق رُسته اند و از حق دور مانده اند و سرانجام در بازگشت خویش بدو رجوع دارند. این نغمه که زبان حال رَباب غریب را در جواب طعن و تعریض فقهاء سُنی براباحهٔ آن می سراید [۱۹] در واقع شکایت و حکایت شور و اشتیاق نی هم هست و چیزی از احوال گویندهٔ نی نامه راهم در هنگام نظم آن ابیات تصویر می نماید. ب

همچنین مضمون مکالمه بین مست و محتسب در مثنوی*، که در بیان تفاوت حال مست و هشیار اشارت معروف غزالی را در المنقذ من الضلال به یاد می‌آورد (§ ۱۸۱ الف)، و قطعهٔ زیبایی هم به پروین اعتصامی شاعرهٔ نامدار عصر ما

الهام داده است[1]، در بعضی غزلیات دیوان هم هست. از جمله در یک غزل که گوینده وصف برخورد خود را با مستی که در واقع جز خود او نیست به بیان می‌آورد**، در گفت و شنودی که در وجود خود او بین این مست و هشیار روی می‌دهد جوابهای لطیف زیرکانه نه فقط قسمتی از ین مکالمهٔ مثنوی را به طریق دیگر تقریر می کند، بلکه در بعضی موارد ظرافت و تازک پردازی این مکالمه شیوهٔ بدیعی را به خاطر می‌آورد که علماء بلاغتْ اسلوب حکیم [۲۰] می خوانند؛ و پیداست که آنگونه اقوال جز از زبان رندان هشیاری مانند خواجه عُلیّانه (۱۷۵§ پ)، که در همین غزل هم به مناسبت اقتضاء قافیه ذکرش هست، بر نمی آید؛ و به هر حال غزل مولانا چیزی از آن احوال را که گوینده در هنگام نظم آن موضع مثنوی تحت سلطه و تأثیر آن بوده است منعکس می دارد. پ

بعضی از ین غزلها احیاناً صورتهای دیگر از قصه های مثنوی یا مضمونهای آن را عرضه می کند که البته توجه به آنها ابهام یا اشکالی را که ممکن است برای پاره‌یی اذهان در ادراک درست تمام مرادِ قصهٔ مذکور در مثنوی حاصل آید رفع می کند و یا مأخذ قصه را به نحوی مستند و خارج از عرصهٔ توهم پندار صرف می سازد. فی المثل قصهٔ ان زاهد که شخصی او را ترساند که کم گری تا کور نشوی در مثنوی* هست و جواب این زاهد که می گوید حال از دو بیرون نیست اگر این چشم به رؤیت حق نایل می‌شود از کوریش غم نیست و اگر نایل نمی‌شود نیز چنین چشمی گومباش*، در خور اهل شوق ورجاء به نظر می‌آید؛ اما مولانا وقتی همین مضمون را با تفصیل دیگر در یک غزل دیوان کبیر مطرح می کند**، آن را نه از یک زاهد مجهول بلکه از شعیب پیغمبر نقل می کند که چون گریهٔ وی از حدّ می گذرد در ضمن خطاب دلنواز تسلّی بخشی که به وی می رسد همچنان وی را از ین افراط در گریه منع می آید، و اینجا وی نیز همین جواب را می دهد که اگر از دیدار محروم خواهم ماند. تا کور گردد آن بصر کو نیست لایق دوست را** با آنکه نظیر این قول از برخی زهاد صوفیه هم منقول است،[2] پیداست که مولانا این قصهٔ مثنوی را باید از آنچه در روایات صوفیه از احوال شعیب نقل می شده است اخذ کرده باشد، خاصه که شعیب در روایات قصاص نابینا هم بوده است[3]. ت

همچنین قصهٔ آن یار را که مشتاقانه درباری می زند و چون خود را «من» می گوید یار در بر روی وی نمی گشاید در مثنوی* مولانا به این نتیجه می رساند که تا وقتی من و تو یی در کار باشد عشق که آنسوی منی و تو یی است حاصل نیست [۲۱]؛ اما همین مضمون را وقتی با پاره‌یی نقل و تصرف ماهرانه در یک غزل دیوان

می‌آورد**، به مناسبتْ تمثیل کبریت و آتش را هم با آن همراه می‌سازد و بدینگونه نشان می‌دهد که تا وقتی عاشق با وجود اختلاف صورتْ با معشوق خویش اتحاد معنوی ندارد بین آنها عشق واقعی نیست، چنانکه عشق واقعی بین کبریت و آتش تحقق دارد که در رویارویی و در هم آمیزی آنها صورت عاشق در لقای معشوق به کلی محو می‌گردد** و جز آتش که حقیقت عشق است در آن میان چیزی باقی نمی‌ماند. این نکته که حقیقت معنی اتحاد عاشق و معشوق است در مثنوی به این دقت و صراحت مجال بیان نمی‌یابد؛ و شاید سبب آن هم این معنی باشد که اینجا در مجلس نظم مثنوی، چون جمع مستمع را خواب می‌برد*، گوینده جریان جوی معنی را به طاحون دیگر می‌راند (§۱۸ج) و عمداً از ایضاح و تفصیل بیشتر درین باب خودداری می‌کند. ث

این معنی را هم که دنیا هر لحظه در حال تجددست و عمر انسان به جوی آب می‌ماند چون تند و تیز می‌پوید مستمر شکل می‌نماید اما در حقیقت آب جوی هر لحظه نونو می‌رسد و در وجود انسان نیز هر لحظه خلق تازه‌یی جریان می‌یابد، مولانا در مثنوی* متضمن بیان این نکته می‌سازد که گویی صورت اشیاء دایم از عالم بیصورت تتابع و تتالی می‌یابد، به عالم صورت می‌آید و باز به عالم بیصورت بر می‌گردد، و گویی انسان در هر لحظه‌یی مرگ و رجعتی دارد*؛ لیکن وقتی همین معنی را، که نزد متألهان مبنی بر تحقیق اشارت لا تکرار فی التجلّی [۲۲]، و در نزد حکما متضمن قول به تجدد جوهر عالم و انتقال بی انقطاع آن بین صورت و بیصورتی است، در یک غزل دیوان **مطرح می‌کند، این معنی را نشانی بر وجود جهانی دیگر** که عبارت از عالم غیب (۳۰۹ الف و ما بعد) است فرا می‌نماید؛ و این تعبیر آنچه را در باب وجود عالم رنگ و عالم بیرنگی، یا اقلیم تعیّن و اطلاق، در اندیشهٔ وی* هست به نحو محسوستری تبیین می‌کند. ج

چنانکه قصهٔ دعوت کردن باز بطان را از آب به صحرا، که در مثنوی* در مقام الزام حزم و التزام امن و فراغ مجال بیان می‌یابد، و از جوابی که بط به باز می‌دهد این اندازه بر می‌آید که عاقل حصن امن و فراغ خویش را به خاطر وعدهٔ موهوم دیگران از دست نمی‌دهد و حرص لوت او را به وسوسهٔ نقل و سفر نمی‌اندازد*، وقتی در طی یک غزل دیوان که مطلع آن نیز در واقع تضمین بیتی از مخزن الاسرار نظامی گنجوی است (§۱٦٤ الف، ۱۳۱ ب) مطرح می‌کند، پاسخی که بط به باز می‌دهد منتهی به این معنی می‌شود که عالم و آنچه ذوق تماشای آن خلق را به نقل و سفر علاقمند می‌دارد چیزی جز عکس ضمیر دل انسان در آینهٔ آفاق

نیست و هر چند عکس در آینه زیبایی خاص دارد اما اصل آن که جمال زنده و زیبایی درونی است البته خوشترست**. مولانا بدینگونه آنچه را در مثنوی به نتیجهٔ عرفانی کامل منجر نمی شود در غزل منجر به تحقیق عارفانه می سازد، و از ین جهت غزلیات وی در درک لطایف و اسرار مثنوی اهمیت بسیار دارد و حتی بعضی تعبیرات و الفاظ مثنوی هم از طرز استعمالی که در غزلیات دارد [۲۳] بهتر مفهوم می شود. نه ایا قصهٔ پادشاه و غلام خاص را هم*که در مثنوی مشوش و ناتمام می نماید (§ ۸۸پ) در مجلس سوم از مجالس سبعهٔ او می توان به صورت کامل باز یافت؟[۴] ج

۳۹۹

باری تمام مثنوی و هر آنچه در آنجاحاصل سیردر اطوار شریعت و طریقت و حقیقت محسوبست در مفهوم فناء در حق و بقاء به وی، که حال «نی» و نالهٔ وی رمزی از آن است، خلاصه می شود، و عشق و فقر هم که لازمهٔ این فناست در شور و اشتیاق بی انقطاع نی به «نیستان» خویش و در «خالی» بودنش از «خودی» خویش تصویر می یابد، چنانکه سماع هم که غذای عاشقان و یک وسیلهٔ از خود رهایی است هم در وجود «نی» مجال ظهور دارد. الف

بدینگونه ابیات نی نامه که در حکایت و شکایت پردرد و سوز نی زبدهٔ این معانی را به بیان می آورد بدون شک تمام «عالم کبیر» مثنوی را در «عالم صغیر» وجود محدود خویش در بر دارد؛ و وقتی در تقریر این معانی خاطر نشان می کند که هر کس از اصل خویش دور ماند روزگار وصل خویش را باز می جوید، و آنکه در قید علایق و در بند سیم و زر باقی است سرنی را که از خودی خویش خالی و آزادست درک نمی کند، ضرورت از خود رهایی را برای نیل به حق که مقصد نهایی سالک است الزام می کند. ب

در دنبال این پیام کوتاه رمزی، آنچه در باقی مثنوی از اشارت قرآن وحدیث، از حکایات و تمثیلات انبیاء و اولیاء، و از دلالات و مقالات اهل معرفت به بیان می آید

۱/۳۹۸ــدیوان پروین اعتصامی، چاپ سوم/۲۸۴ ۲ــمآخذ قصص/۴۹ــ۴۸

۳ــثعلبی، عرایس/۱۶۴ ۴ــمجالس سبعه/۶۹م

۳۹۸/ * پ: ۲۳۸۷/۲ ~ ت: ۴۴۵/۲~، ۴۴۸/۲ ث: ۳۰۵۶/۱، ۳۰۸۷/۱ ج ۵/۱ــ۱۱۴۴، ۲/۱ــ۱۱۴۱، ۱۱۲۰/۱ ~ چ: ۴۳۲/۳~، ۸/۳ــ۴۳۷، ۱۰۴۷/۲~

۳۹۸/ * * ب: ۱/ب ۳۳۱۸ پ:۵/ب ۲۴۵۰۸ ت: ۱/ب ۳۸~، ۱/ب ۴۵ ث: ۱/ب ۲۸۰۱~، ۱/ب ۵ــ۲۸۰۴ ج: ۱/بــ۸ــ۴۹۰۷، ۱/ب ۴۹۰۵ چ: ۱/ب ۵۴۴۱

(§ ۱۰۵ عا) را به طالب سالک توصیه می کند و تطور و تکامل نفس را در طی اطوار و مراتب وجود همچون شاهدی بر ضرورت این مرگ ارادی و لزوم فطام از غذای عالم حس نشان می دهد؛ و این معنی، که پژواک ضعیفی از آن در پایان مثنی نامهٔ دیوان شرقی گوته+ شاعر آلمان هم طنین دارد[۲۴]، دنیای مثنوی را دنیایی سراپا تحرک و تطور و سراسر حیات و بقا می سازد که در عین حال بقا و حیات آن از خود او نیست، از خداست که وجود همه چیز ازوست و غایت سیر همه چیز هم رجوع بدوست. مراتب این سیر هم که مقصدش حقیقت و خط سیرش طریقت است جز در پرتو شمع شریعت طی نمی شود؛ و آشکار است که با این طرز فکر راه نیل به کمال در نزد مولانا از آنچه شریعت تلقین می کند جدا نیست؛ و که می تواند وی را منسوب به مخالفت با شرع یا تهاون در آن کند؟ پ

معهذا بر رغم این معانی که مثنوی را در نزد گوینده اصول اصول دین می سازد و گویندهٔ مثنوی را درنزد اهل حقیقت صاحب مکاشفات معنوی نشانی می دهد، کسانی وی را به خاطر بعضی مسامحات، که البته هیچ انسانی از امثال آنها مصون هم نیست، مستحق طعن و ملامت یافته اند. شک نیست که تا انسان خود را از اغراض و اوهام خویش خالی نکند کمالی را که در خود او نیست نمی تواند در نزد دیگران حاصل بداند؛ و سرآنکه نقصان غالباً در کسانی که بهره یی از کمال دارند نقص ها و عیب های کوچک را بزرگ می کنند و به کمترین بهانه آنها را متهم می دارند نیز همین معنی است. ت

به هر حال نفخهٔ روحانی مثنوی بعد از مولانا جلال الدین نه فقط در اندیشه و احساس ستایشگران دور و نزدیکش از گوته و موریس بارِس+ تا اقبال لاهوری [۲۵] تأثیر زنده باقی گذاشت، بلکه هم سرمشق و نمونهٔ سلوک روحانی برخی سالکان راه، و هم الهام بخش آثار تعدادی گویندگان صوفی و غیر صوفی گشت، و به ستایشگران دیگرش هم بهانه یی داد تا قسمتی از اقوال وی را گه گاه به صورت امثال سایر یا حکایات عبرت آموز در محاورات هر روزینهٔ خویش نقل کنند و بدینگونه مثنوی جاودان مولانا را با فرهنگ و حیات ایرانی در ارتباطی انقطاع ناپذیر ث
پیوند زنند.

Maurice Barrés , Goethe +/۳۹۹

یادداشتها

۱

۱ـ خَبَرْ در بعضی تفسیرها به همین صورت آمده است و گاه با اندک تفاوت: و رسول علیه السلام می گوید کلّ امر ذی بال لم یبدء ببسم اللّه فهو ابتر هر کاری که آن را قدر و منزلتی باشد و ابتدای آن کارنه به نام او کنند آن کار ابتر و بریده باشد. تفسیر ابوالفتوح، طبع شعرانی ۲۹/۱، مقایسه شود با: با جوری، حاشیة علی جوهرة التوحید، طبع مصر ۱۹۳۴/۳. اسقاط بسمله در کتابات نزد عرب از قدیم نشانه‌یی از نقص و نقض تلقی می‌شده است: کان من شأن العرب فی الجاهلیة اذاکان بینهم و بین قوم عهد و ارادوا نقضه کتبوالهم کتابا فلم یکتبوا فیه البسملة. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، طبع بیروت ۱۹۷۲، ۱/۲ــ ۲۶۱ عین خبر با تفاوت اندک در مورد حمدله هم هست: کلّ امر ذی بال لایبدء فیه بالحمد اقطع. ابن ماجه، نکاح ۱۹، ایضاً: و روی انّ النبی قال: کل امر ذی بال لایبدء فیه بالحمد اقطع. کشف الاسرار ۱۱/۱ و خطبهٔ معروف زیاد را در بصره به سبب همین خالی بودنش از صیغهٔ تحمید خطبهٔ بتراء خوانده‌اند. جاحظ: فخطب (زیاد) خطبة بتراء لم یحمدالله فیها و لم یصلّ علی النبی، البیان والتبیین، قاهره ۱۹۴۸ ج ۲/۵ــ ۶۱. نظیر قول اخیر در مورد خطبهٔ بی تحمید، راجع به خطبهٔ بدون شهادتین هم هست. مقایسه شود با: ابن تیمیه، قاعدة فی انواع الاستفتاح، ۱۹۶۲/۲۳، ۶ــ ۲۵ مجالس سبعه/۴۳.

۲ـ درین بیت از نی نامهٔ مولانا ۷/۱ به این معنی اشارتی هست:

سرّمن از نالهٔ من دور نیست　　　لیک چشم و گوش را آن نور نیست

همچنین در ابیات معدود مشهوری که پسرش سلطان ولد در طی آن خموشی مولانا را در روزهای آخر حیات وی یاد می کند از زبان وی در جواب الزام وابرامی که ولد برای ادامه و اتمام مثنوی دارد باز این معنی از زبان وی بدینگونه به بیان می آید:

باقی این گفته آید بی‌زبان　　　دردل آنکس که دارد نور جان

۳ـ اعتقاد به اینکه شعرا قافیه و مضمون کلام خود را از جنّی یا شیطانی تلقی می کنند، در نزد اعراب جاهلی سابقهٔ دیرینه دارد و اینکه درباب وحی رسول از زبان خود وی اشارت: انّ روح القدس نفث فی روعی می‌آید، و از لسان‌واقفان اسرار درباب حامل وحی گفته می‌شود انّ هذا لملک وماهوبشیطان، از

همین جاست. در کلام تعدادی از شاعران هم به این معنی که قوافی آنها غیر انسی یا به هر حال سماوی است و به این که هر شاعری شیطانی دارد اشارت هست ازآنجمله است قول حصین بن الهمام:

و قـافـیـةٍ غـیـر انـسـیّـةٍ قـرضـت مـن الـشـعـر امـثـالها

وقول حسّان بن ثابت:

و قـافـیـةٍ عـجّـت بـلیـل رزیـنةٍ تـلـقّـیت من جوّالسماء نزولها

و گفتهٔ ابوالنّجم عجلی:

انّـی وکـلّ شـاعـر مـن الـبشر شـیطـانه انثی و شـیطـانی ذکر

و گفتهٔ سلیمان بن عبدالملک خلیفهٔ اموی که در بیان شباهت کلام جریرو فرزدق می گوید: ما احتسب شیطانهما الاّ واحداً. جمهره /۳۸ و این جنّی یا شیطان را اعراب احیاناً تابعه می خوانده اند. نظیر این اعتقاد در بارهٔ منشأ شعر در بین اقوام دیگر هم هست. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

جلال همائی، تابعه، مجلهٔ یغما، سال سیزدهم، ۱۳۳۹/۶—۴۳۲.

Goldziher, I. , Abhandlungen Zur Arabischen philologie, Erster Theil, Leiden 1896/3-25.

۴— خلع بدن در نزد صوفیه و متألّهان کشف حالی است که به ندرت و گه گاه برای بعضی عرفاء حاصل می شود و در آن حال عارف چنان می پندارد که نفس وی با بدن تعلق ندارد و در عالم ماوراء حس سیرو کشف می کند. این حال که صوفیّه از آن به انسلاخ و حکماء احیاناً به نضوجلباب تعبیرمی کنند، امریست که خوگرشدن بدان را بعضی دستاویز دعوی نیل به إسراء اما ظاهراً درمعنی شهودی آن ساخته اند. چنانکه مویّدالدین جندی در قصیدهٔ یائیهٔ فارسی خویش درمقدمهٔ نفحة الروح بدین معنی اشارت دارد:

اگر ز ظـلـمـت این نـشـأت هـیـولانـی گـذرکـنـی و گـذاری، زاهـل انـواری

بـه خـلع این صور عنصری چوخو کردی بـه انـسـلاخ و بـه اسـرا سـزای اسـراری

(نسخهٔ چاپی: با نسلاخ و بای سرا، ظاهراً سهو در قرائت نسخه یا در کتابت متن باشد). نفحة الروح و تحفة الفتوح، با تصحیح نجیب‌مایل هروی، ۱۳۶۲/۴۱. از شیخ سعدالدین حموی، (مقایسه شود با عزیزنسفی، انسان کامل/۱۰۹)، و شیخ حسن بلغاری، که تقریبا همعصر مولانا بوده اند، هم نظیر این تجربه منقولست، دنبالهٔ جستجو/۲۸۵. و از روایت ولد برمی آید که نظیر آن حال را به خود مولانا هم منسوب می داشته اند، افلاکی، مناقب ۲/۶۵۰. در بین حکماء از متأخران میرداماد در رسالهٔ خلسة الملکوت و رسالهٔ خلعیّه مدعی نیل به این تجربه در خلع بدن و رفض عالم حس شده است، دنبالهٔ جستجو/۲۴۷. وی در بین متقدمان حکما نظیر این حال را در جذوات از فیثاغورس نقل می کند چنانکه صدرالمتألّهین در سَفَر رابع از اسفار، طبع جدید بیروت ۳۰۳/۸ به استناد کتاب اثولوجیا آن را به «معلم الحکمة العتیقه ارسطاطالیس» منسوب می دارد و البته مراد «الشیخ الیونانی افلوطین» است که کتاب اثولوجیا خلاصه یی از بعضی اجزاء تاسوعات Enneades اوست و در اثولوجیا طبع دیتر یصی/۸، و همچنین در متن تاسوعات و ترجمهٔ فرانسوی آن:

Plotin, Enneades/IV. 8,I/Ed. Brehier, vol. IV/216.

نیز بدان تصریح هست. نیل به این حال در نزد حکماء اشراقی و نو افلاطونی ظاهراً شرط وصول به مقام مکاشفه که کمال حکمت است تلقی می شده است و آن را میراث تعلیم افلاطونی می دانسته اند و از قدیم از قول وی نیز نقل می کرده اند که انّ الفلسفة اختیار الموت الارادیّ علی الحیاة الطبیعیّه. بدوی، افلاطون فی

الاسلام/۶ـ۳۲۵ و هر چند موت ارادی مستلزم نیل به این حال نیست این حال برای کسانی که به این مرتبه نایل شده‌اند بیشتر امکان حصول دارد. به علاوه غایت فلسفه را که متألهان عبارت از تشبّه به ذات باری در علم و در تجرّد می یافته‌اند، از طریق نیل به مرتبهٔ نضو جلباب جسمانی بهتر قابل حصول می دانسته‌اند و قول به تشبّه نیز درنزد آنها بر تعلیم افلاطون (ته‌ئه‌تتوس ۱۷۶) مبتنی بوده است که گفته بوده است من عرف ذاته تألّه، مروج الذهب، طبع مصر ۳۷۹/۱. صوفیه هم موت اختیاری را هر چند موجب نیل بدین حال نمی یافته‌اند آن را تا حدی شرط آمادگی برای نیل بدان می دیده‌اند. تعبیر انسلاخ در ین باره ظاهراً مأخوذ از شیخ اشراق است که در اواخر حکمة الاشراق این قول را از افلاطون نقل می کند و می گوید: هذا المقام عزیز جدّاً حکاه افلاطون عن نفسه و هرمس و کبار الحکماء عن انفسهم وهو ماحکاه صاحب هذه الشریعة و جماعة من المنسلخین عن النواسیت. شرح حکمة الاشراق/۵۵۷. چنانکه تعبیر نضو جلباب هم ظاهراً از کلام ابن‌سینا مأخوذ باشد، که در کتاب الاشارات و التنبیهات، النمط التاسع، از آن عبارت می کند: کأنّهم (ای العارفین) و هم فی جلابیب من ابدانهم قدنضوها و تجرّدوا عنها الی عالم القدس. اشارات ۳۶۳/۳. اما نضو جلباب در نزد وی از مقولهٔ مقامات عقلی است و محمول به ظاهر هم نیست، در صورتیکه حکماء اشراقی و متألهان صوفیه ظاهراً آن را از مقولهٔ حالات واوقات دانسته‌اند و در عین حال محمول به ظاهر هم تلقی کرده‌اند واین معنی که با موت اختیاری هم ارتباط دارد یا ندارد مربوط به طرز تلقی آنست به عنوان حالات و اوقات یا به عنوان منازل و مقامات. به هر حال شیخ اشراق هم مثل افلوطین و به تعبیر خود او مثل افلاطون خود را صاحب این تجربه می داند، از ین رو هر کس را درین باب به انکار برخیزد تحذیر می کند و می گوید «لایخلوا الادوارعن هذه الامور... و من لم یشاهد من نفسه هذه المقامات فلایعترض علی اساطین الحکمة فانّ ذلک نقص و جهل و قصور. من عبدالله علی الاخلاص و مات عن الظلمات و رفض مشاعرها شاهد مالایشاهد غیره. شرح حکمة الا شراق/۸ـ۵۵۷. به هر حال نیل به آنچه حکماء آن را تألّه می خوانند و آن را مقصد اقصی در احراز مرتبهٔ خلافت الهیّه برای انسان می دانند در نزد حکیم اشراقی موقوف به حصول این ملکه محسوب می شود و قطب‌الدین شیرازی در مقدمهٔ شرح حکمة الاشراق به تصریح و تأکید خاطر نشان می سازد: که لایعدّ الانسان من الحکماء مالم یطلع علی الجهة المقدّسة الّتی هی الوجهة الکبری ولا من المتألّهین مالم یصر بدنه کقمیص یخلعه تارة و یلبسه اخری ثمّ اذا خلع فان شاء عرج الی عالم النور وان شاء ظهر فی ایّة صورة من عالم الزور، شرح حکمة الاشراق /۶ـ۵ و میرمحمد باقر داماد استرابادی معروف به میرداماد حکیم و متألّه عهد صفوی که در رسالهٔ جذوات در ین باب تفصیلات دارد شرح جالبی از یک خلسهٔ خود را مربوط به جمعهٔ شانزدهم شعبان سنهٔ ۱۰۲۳ در رسالهٔ خلعیّهٔ خویش ذکر می کند که گزارش تجربهٔ این چنین حالی است و عین آن را سیّد علی خان مدنی در سلافة العصر واشکوری در محبوب القلوب آورده‌اند. و برای متن آن منقولات باید رجوع کرد به مقدمهٔ کتاب قبسات، چاپ طهران به اهتمام دکتر محقق و همکاران ۱۳۵۶/ سی و چهار، پنجاه و پنج. اما تألّه که نیل به این ملکه را شرط تحقق آن دانسته‌اند هر چند در لغت به معنی تنسک و تجردست و در تعبیر غزالی هم وقتی در بارهٔ صوفیه می گوید: وهم المتألّهون المثابرون علی ذکرالله تعالی وعلی مخالفة الهوی و سلوک الطریق الی الله تعالی بالاعراض عن ملاذّ الدنیا، همین معنی مرادست، المنقذ من الضلال، ضمیمهٔ الجام العوام، طبع مصر/۱۷، در نزد حکما به همان معنی تجریدست که از افلاطون در باب حکمت منقول است و حکیم متألّه در نزد آنها از طریق مجاهده و تفکرو تزهد خود را در حدّ طاقت بشری از حیث تجرد از ماده و احاطه بر حقایق متشبه به حق می کند و این تشبه البته

در علم و تجردست تخلق به اسم‌الله که نزد صوفیه جایز محسوب نمی‌شود، نفحة الروح/۵۸ ـ نیست. بدینگونه حکیم متألّه حقایق را نه از طریق حس و برهان بلکه از راه اشراق و وحی از روحانیات و مجرّدات که با آنها تشبه و تجانس دارد تلقی می‌کند. مقایسه شود با شرح حکمة الاشراق /۲۴ــ۲۲. به هر حال تألّه هرگاه با توغّل در بحث همراه باشد نزد شیخ اشراق مرتبهٔ اعلای حکمت است و هرگاه مجرد از بحث باشد مرتبهٔ مشایخ صوفیه است. مراتب دیگر که بحث بدون تأله و یا تأله با ضعف در بحث و سایر این مراتب باشد همه مادون مرتبهٔ تأله با بحث، یا تألهٔ مجردست، شرح حکمة الاشراق/۱۲. و به هر حال نیل به مرتبهٔ تأله درنزد حکما لازمه‌اش نیل به ملکهٔ خلع است و تا وقتی حکیم به مرتبه‌یی که بدن برای وی حکم جامه‌یی را پیدا کند و آن را بتواند هرگاه بخواهد از خود جدا کند و هرگاه بخواهد بپوشد نرسد به مقام تاله نایل نمی‌شود.

۵ــ خرقه از سر برآوردن و جامه بر تن در یدن که در بیت حافظ:

ماجرا کم کن و بازآ که مرا مَردم چشم خرقه از سر به در آورد و به شکرانه بسوخت

دیوان،طبع قزوینی/۱۴، نیز بدان اشارت هست نشان غلبهٔ وجد و مغلوبیت سالک محسوبست و چون از روی بیخودی و عدم تمالک و تماسک در هنگام سماع واقع شود نزد صوفیه سنّت مستحسن است ولیکن هرگاه از روی اختیار یا به قصد تکلّف و ریا انجام بیابد البته نارواست. در ین حال خرقهٔ صاحب سماع که وی به جانب قوّال و یا به میان جمع اهل سماع اندازد اگر خرقهٔ صحیحه باشد غالباً به قوّال داده می‌شود مگر که شیخ در آن باب به نحو دیگری اشارت کند و یا آن را متعلّق به جمع داند اما خرقهٔ ممزّقه که صاحب وجد آن را از سر غلبه و سلب اختیار بر خود خرق کرده باشد تعلق به حاضران دارد و هر یک را از باب تبرّک بهره‌یی از آن هست. مصباح الهدایه/۹ــ۱۹۸. وقتی عده‌یی از حاضران مجلس سماع از روی غلبهٔ احوال خرقهٔ صحیحه را بیرون می‌آورده‌اند دیگران هم به اقتضای ادب این کار را می کرده‌اند. و از اسرارالتوحید برمی‌آید که در ینگونه موارد خرقه‌ها را بعضی حاضران به دعوتی باز می‌خریده‌اند و به خداوند آنها باز می‌داده‌اند. در باب منشأ تمزیق خرقه، صوفیه متمسک به سنّت نبوی هم بوده‌اند، مصباح الهدایه /۲ــ۲۰۱، و آن را در عین حال رمزی از تسلیم و انقیاد به وارد روحانی می‌دانسته‌اند که سالک را از مقامی به مقام دیگر می‌برد، کشف المحجوب/۶۳. به هر حال خرقه پاره کردن و خرقه از سر به در آوردن تعبیری از غلبات بیخودی و نشانه‌یی از ترک مألوفات است که بدون آن سالک نمی‌تواند از یک مرحله از مراحل مسیر قطع علاقه نماید و به مرحلهٔ دیگر قدم بگذارد، نیز مقایسه شود با مقالات شمس تبریزی/۴۳.

۶ــ مولانا در حق حسام‌الدین اظهار علاقه و محبت فوق‌العاده‌یی می کرد که احیاناً مایهٔ تعجب یا حسادت یاران می شد از جمله گویند یکبار در خطاب به وی گفت بیادین من بیا ایمان من بیا جان من بیا سلطان من، و معین الدین پروانه از ین طرز خطاب وی در حق مرید سالک خویش اظهار تعجب کرد، مناقب العارفین ۱۰۰/۱. وقتی دیگر پروانه جمعیتی عظیم ساخته بود واکابر شهر را دعوت کرده بود مولانا که در آن مجمع بود هیچ سخن نمی گفت پروانه را به فراست معلوم شدکه باید چلبی را نیز دعوت کند چون چلبی بیامد مولانا در حق وی تواضع و محبت بسیار کرد و حتی از جای خود برخاست و به نزد او نشست و این همه اکرام موجب تعجب و حیرت حاضران گشت، مناقب ۷۱/۱ــ۷۶۹. همچنین غالباً هر فتوحی که برای مولانا می رسید آن را همان ساعت به خانهٔ چلبی می‌فرستاد. وقتی از آقسرا امیر تاج الدین معتز مبلغی کرامند هدیّه فرستاده بود چون آن جمله را مولانا باز نزد چلبی فرستاد سلطان ولد به طریق شکایت گفته بود که در خانهٔ ما هیچ نیست و هر فتوحی می رسد خداوندگار به خدمت چلبی می فرستد. مولانا جواب گفته بود که وی مرد خداست در همه

چیز به تصرف اولی است، مناقب ۷۵۱/۲. حتی نقل است که یک بار چون به اشارت مولانا، حسام‌الدین متولی منصب شیخی در یک خانقاه معروف قونیه شد سجادهٔ شیخی وی را مولانا بخود بر دوش گرفت و با یاران به آن خانقاه روان شد و این مایه اکرام وتعظیم مولانا در حق حسام‌الدین بعضی از فتیان محل و مریدان عامی را هم به شدت بر ضد حسام‌الدین تحریک نمود و موجب بروز فتنه و کدورت شدید گشت. مناقب ۸/۲ـــ ۷۵٤. نظایر اینگونه روایات که در مناقب افلاکی بسیار آمده است در عین حال از وجود ناخرسندی شدیدی که مریدان قدیم خاصه بعضی از فتیان و اخیان باسابقه، نسبت به این اخی‌زادهٔ محبوب و مقرّب بالنسبه جوان مولانا داشته‌اند، حکایت دارد. به هر حال علاقهٔ مولانا به حسام‌الدین چلبی در بسیاری از روایات مناقب نویسان مولانا و در اشارات خود وی در مثنوی انعکاس دارد. معهذا چنانکه در متن، فقرهٔ ح، نیز تاکید کرده‌ام اشارت وی به آنکه در وصف قوم مامضی هم مراد وی بوده است ۲۱۱۲/۳ مبالغهٔ شاعرانهٔ اوست قطعاً ترجیح وی بر امثال شمس و صلاح الدین مراد نیست و این طرز بیان در آن ایّام در زبان شعرا رایج بوده است و نوعی تعارف یا سنت ادبی است. چنانکه نظیر آن، با تفاوت در مورد مقصود، در قصیدهٔ دالیّهٔ عربیّهٔ مؤیدالدین جندی در شرح فصوص وی نیز هست (شرح فصوص /۱۵):

وکـلّ مـدیـحـی فـی سـواه فـانّـه　　　له وهوابـهـی مقـصـدی فی قـصـایدی

۷ـــ روز استفتاح بنابر مشهور پانزدهم ماه رجب است وشب نیمهٔ رجب مثل اول و بیست هفتم آن در نزد زهاد و اهل اذکـار و ادعیه غالباً متضمن فضایل بسیار تلقی می‌شده است، عبدالقادر جیلانی، الغنیه ۱۸۶/۱ـــ۱۷۳، و در شب نیمهٔ رجب احیاء را مستحب موکد هم می‌دانسته‌اند. احیاء علوم‌الدین ۳۷۳/۱. و آن را مثل بعضی دیگر از لیالی ماه رجب در شمار لیلة الرغایب می‌خوانده‌اند. فواید الفؤاد /۳۷. همچنین «در اخبار آمده است که هر که در ین روز از خدای تعالی طلب فتح و نصرت کند مقصود او حاصل شود واز آن جهت است که این روز به استفتاح مشهور شده است چون استفتاح در لغت طلب فتح و نصرت است و ار باب تواریخ و سیر آورده‌اند که در ین روز بود که مرغ ابابیل به امر ملک جلیل رفع نصرت اصحاب فیل نمود، و ترویج حضرت خیرالنساء با حضرت شاه اولیاء علیّ مرتضی علیه السلام در ین روز بود». عبدالعلی بن محمد البیرجندی، شرح بیست باب مُلاّمظفر، طبع طهران ۱۲۷۱. در زادالمعاد هم مُلاّ محمد باقر مجلسی عمدهٔ اعمال نیمهٔ رجب را دعای امّ داود نقل می کند که آن را از قول امام صادق علیه السلام دعای استفتاح می‌خواند و در باب آن خاطر نشان می کند که دعای اجابت و نجاح و دعایی است که درهای آسمان برای آن گشوده می‌شود. در ضمن این دعا هم آمده است که: اللهمّ بک استفتح وبک استنجح. بدینگونه پیداست که در عهد تألیف شرح بیست باب ـــسنهٔ ثلاث و ثمانین و ثمان مائهـــ و ما بعد آن پانزدهم ماه رجب به این نام مشهور بوده است. معهذا طرز استعمال عبارت در مثنوی ظاهراً بیشتر ناظر به این معنی است که بازگشت به نظم مثنوی و تجدید آن در نزد مولانا نوعی استفتاح ذکر بوده باشد نه اینکه نظر به تاریخ شروع آن در روز استفتاح باشد. در باب استفتاح ذکر و انواع آن در نماز و اذکار رجوع شود به: ابن تیمیه، قاعدة فی انواع الاستفتاح، طبع بمبئی ۱۹۶۲.

۸ـــ تعبیر از آنچه صوفیّه معرفت لدنّی، و همچنین علم فتوح، اللّمع /۲۰۷ می‌خوانند به «شیر» در نزد شاعران و مصنّفان قوم سابقه دارد و شیخ صدرالدین قونوی تصریح می کند که محققان از علم وهبی به لبن و ماء و خمر عبارت می کنند، فکوک، هامش شرح منازل السایرین /۲۹۵. و داود قیصری در بیان مراتب کشف حدیثی نقل می کند که نیز متضمن این معنی است: قال النبی صلی الله علیه وسلّم رأیت ان اشرب اللّبن

حتی خرج الریّ من اظفاری فاعطیت فضلی عمر فاوّلت ذلک بالعلم. شرح فصوص الحکم، مقدمه، الفصل السابع. حاصل این علم کشفی و وهبی هم همان امر یست که صوفیه از آن تعبیر به مواجید می کنند و گویند به عقل ادراک نمی‌شود، از طریق وجدان حاصل می‌آید. رجوع شود به: شرح تعرف ١١٦/٤، شرح گلشن راز/ ٥٦٠ و ٥٦٣.

۹ــ مقایسه شود با یادداشت شمارهٔ ٦، همین فصل.

۱۰ــ شمس تبریز که به قول خود وی سخنش «همه به وجه کبریا» می‌آمد به ردّ و قبول مریدان مولانا اهمیت نمی داد از ین رو در رفع نا خرسندی و در تألیف قلوب آنها، که مرشد و پیرشان را مقهور و مسخّر عشق خویش کرده بود، اهتمام نشان نداد و بابی اعتنایی شور و غوغای آنها را با غیبت ناگهانی خویش جواب داد. ورود او به قونیه در ٢٦ جمادی الآخر سنهٔ ٦٤٢، غیبت اولین او در ٢١ شوال ٦٤٣، بازگشت او به قونیه در پایان شانزده ماه غیبت و بالاخره غیبت نهایی او در ٦٤٥ بود. در ین باب ودر باب غیبت نهایی او که بعدها موجب توهم قتل او به دست مخالفان شد رجوع شود به: جستجو در تصوف /٩ــ٢٨٧.

۱۱ــ مراد این ابیات است که در غالب نسخه‌های مثنوی در پایان دفتر ششم، تحت عنوان خاتمهٔ لولده الکامل آمده است:

مـدتـی زیـن مـثـنـوی چون والدم — شد خمش گفتش ولد کای زنده دم
از چه رو دیگر نمی گویی سخن — بـهـر چه بـسـتـی در عـلـم لـدن
گفت نطقم چون شتر زین پس بخفت — نیستش با هیچ کس تا حشر گفت
وقـت رحـلـت آمد و جستن زجو — کـل شـیٔ، هـالـک الا وجـهـه
بـاقـی ایـن گـفـتـه آیـد بی زبان — در دل آنـکـس کـه دارد زنـده جـان

و باقی همین ابیات که تقریباً در همهٔ مثنویهای چاپی جز چاپ لیدن هست درعین حال این معنی را مسلّم می دارد که آنچه به نام دفتر هفتم منسوب به مولانا شده است مجعول است و این هم تنها دلیل مجعول بودنش نیست. برای تفصیل بیشتر در ین باب رجوع شود به: فروزانفر، شرح حال مولوی /١٦١ــ١٥٩.

۱۲ــ از آثار سلطان ولد، مجالس وی که ظاهراً معارف سلطان ولد نام دارد تحت عنوان فیه ما فیه در ذیل فیه ما فیه مولانا در طهران چاپ شده است. دیوان سلطان ولد به کوشش سعید نفیسی، ابتدا نامه تحت عنوان ولد نامه به اهتمام جلال همایی، و رباب نامه به سعی دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی در طهران نشر شده است. برای بحث درآثار وی رجوع شود به: جستجو در تصوف /٣١٣ــ٣٠٩.

۱۳ــ در واقع دانته نیز کومدی الهی خودرا به همین نظرمقدس و الهی تلقی می کند. چنانکه در منظومهٔ بهشت Il Paradiso آن را یکجا Lo sacrato poema (٢١/٢٣) و جای دیگر Il poema sacro (١/٢٥) می خواند. اشارت به احوال و تقریر اقوال قوادان و لوطیان و زنان بدکاره هم که در درکات دوزخ چیزی از زندگی زمینی خود را تصویر می کنند، نزد گوینده مانع از ین طرز تلقی وی نیست. معهذا لقب «الهی» در عنوان اثر به خود دانته مربوط نیست. ارتباط این اثرعظیم ادب و عرفان دنیای مسیحی با فرهنگ اسلامی و ایرانی هم خود قابل بحث و ملاحظه است. برای تفصیل مسأله، رجوع شود به نقد ادبی، چاپ سوم ٨٠٣/٢

۱٤ــ در باب عبارت امسیت کردیاً و اصبحت عربیاً، و کسانی که این قول در طیّ روایات به آنها منسوب شده است رجوع شود به محمد قزوینی، تعلیقات شدّالازار، /١٧ــ ٥١٠.

۱۵— مقایسه شود با گفتهٔ منقول از جنید: جنید را گفتند مرید را چه فایده بود در ین حکایات و روایات، گفت سخن ایشان لشکر یست از لشکرهای خدای تعالی که بدان مرید را اگر دل شکسته بود قوی گردد و از آن لشکر مدد یابد. تذکرة الاولیاء ۱۴/۱. نیز مقایسه شود با قول یحیی بن معاذ: الحکمة جند من جنود الله تعالی یقوی بها قلوب اولیائه. اللمع ۳۶/۱. همچنین نجم رازی می گوید که: گفته‌اند کلمات المشایخ جنود الله فی ارضه یعنی کلمات مشایخ یاری دهندهٔ طالبان است، مرصاد العباد/۱۳.

۱۶— چنانکه در واقعهٔ قیام ارسلان بساسیری، سنهٔ ۴۵۰، خلیفه القائم بامر الله توقیف شد و بغداد یکچند به دست عمال خلیفهٔ فاطمی مصر افتاد و تا وقتی طغرل بک سلجوقی در اعادهٔ نظم و قلع و قمع بساسیری و اعوان وی موفق نشد خلافت بغداد پا نگرفت. همچنین در برخوردی که بین المسترشد بالله با سلطان سلجوقی مسعود بن محمد از سلاجقهٔ عراق پیش آمد خلیفه مغلوب شد و سلطان مسعود وی را در قلعه‌یی نزدیک همدان محبوس نمود چنانکه یک چند امر خلافت معطل ماند و وقتی مسعود به درخواست و اشارت عم خویش سنجر سلطان خراسان در صدد بود خلیفه را به بغداد باز گرداند خلیفه در مراغه به دست باطنیه و احتمالاً به اشارت یا رضای سلطان به قتل آمد، سنهٔ ۵۲۹، و با اینهمه خلافت انقراض نیافت. پسرش الراشد بالله را هم سلطان سلجوقی خلع کرد و خلیفه‌یی دیگر به نام المقتفی لامر الله به جای وی برگماشت و راشد هم در اصفهان به دست باطنیه کشته شد، سنهٔ ۵۳۲. با آنکه خلیفهٔ بعد هم در مقابل سلطان جز تسلیم امر و تقدیم کلّ اسباب خلافت چاره‌یی نداشت غلبهٔ سلطانی بر دستگاه خلافت، مثل غلبهٔ اتراک عهدمتوکل و ما بعد، و غلبهٔ دیالمه بر بغداد، هیچ کدام منجر به انقراض نهایی عباسیان نشد و در هنگام عروض این حوادث، مخصوصاً در وقایع اخیر، اهل بغداد و سایر مسلمین غالباً جهت اعادهٔ حیثیت خلافت سعی بسیار می کردند. از جمله در واقعهٔ مستر شد اهل بغداد زن و مرد در کوی و بازار به ضجه و ندبه پرداختند و در بسیاری بلاد مردم نماز جمعه و خطبه را ترک نمودند چنانکه در عهد مقتفی به سبب مشاهدهٔ سختگیریها و خواردار یهای سلطان در حق خلیفه اهل بغداد مخفیانه بر ضد سلطان مجالس دعا ترتیب دادند و بعدها هم خلافت آل عباس ماند و حتی با وجود آنچه از سوءسیرت خلیفه ناصر، الناصرلدین الله، نقل می شد تهدید سلطان محمد خوارزمشاه در حق او و اقدام وی به خلع ناصر محبت و علاقهٔ آل عباس را از قلوب عامه به کلی زایل نکرد و واقعهٔ هولاکو، سنهٔ ۶۵۶، را هم چنانکه روایات منقول نشان می دهد به سوء انتخاب امراء بغداد در ترجیح مستعصم بر عمویش خفاجی و سوء تدبیر خود مستعصم و وزیرش مؤیدالدین علقمی منسوب کردند و به هر حال ظاهراً چند سالی که در دنبال غلبهٔ هولاکو بر بغداد، خلافت عباسی متوقف و معطل ماند در نزد عامهٔ مسلمین یا اکثر آنها ظاهراً نوعی فترت موقت تلقی شد و عجب نیست که اعتقاد به لزوم دوام و استمرار خلافت در اولاد عباس مدتها تصور انقراض قطعی و نهایی خلافت را در اذهان مسلمین تا قبول جلوه داده باشد؛ برای تفصیل این وقایع و نحوهٔ تأسیس مجدد خلافت عباسیان در مصر رجوع شود به: سیوطی، تاریخ الخلفاء /۱۹ — ۴۱۷؛ ۷—۴۳۶؛ ۸۴— ۴۷۱؛ ابن الاثیر، الکامل ۶۸/۸، ۵۴— ۳۴۷؛ ابن عبری، مختصرالدول /۶—۲۰۱؛ تجارب السلف /۶—۲۵۳، ۶— ۲۹۴، و ۳۰۳. این اشارت به استمرار خلافت عباسیان در مثنوی نمی‌تواند به قبل از سقوط بغداد (۶۵۶) مربوط باشد چرا که درآنصورت انشاء دفتر اول در عهد حیات صلاح‌الدین خواهد بود که با وجود بعضی اشارات قابل قبول نیست و ذکرنام حسام‌الدین هم در این دفتر و همچنین روایت حاکی از اصرار وی در نزد مولانا در شروع به نظم مثنوی این احتمال را نفی می کند.

۱۷— در مصر در زمان الملک الظاهر بیبرس، در رجب سنهٔ ۶۵۹ با احمد ابوالقاسم بن ظاهر به نام

المستنصر بالله بیعت شد، و سیوطی در ضمن قصیده‌یی که در باب تعداد خلفا دارد اشارت می کند که بعد از مستعصم سه سال و اندی خلیفه یی در کار نبود و مستنصر بعد از آن برخاست. برای این قصیده و تفصیل اخبار خلفاء عباسی مصر، رجوع شود به: سیوطی، تاریخ الخلفاء /۷-۴۷۶، ۵۲۰ و ما بعد.

۱۸— رسم دفع گزند ارواح خبیث وموذی از وجود بیمار، از طریق استعمال سلاح در نزد مغول از آداب مربوط به مذاهب شمنی است و درین باره گزارش کارپینی کشیش و بعضی اطلاعات مأخوذ از تواریخ مغول رواج اینگونه رسوم را در بین قوم نشان می دهد. آنگونه که از روایت رشیدالدین فضل الله در باب بیماری منجر به مرگ ارغون (جامع التواریخ، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی، باکو۱۹۵۷،ج ۲۲۴/۳)، و از حکایت یک زن که به اسارت مغول افتاده بود در روایت زکریابن محمد بن محمودالقزوینی (آثار البلاد و اخبار العباد، طبع بیروت ۵۸۱/۱۹۶۰) مستفاد می شود هنگام عروض بیمار یهای سخت ظاهراً ظن اقارب بیمار بیشتر متوجه احتمال وقوع سحر و غلبهٔ ارواح موذی بر شخص مریض می شده است و در این موارد کسانی که متهم به اعمال سحر می شده‌اند گاه مثل آنچه در مورد ارغون رخ داد با همدستانشان به هلاک می رسیده‌اند. از روایتی که در آثار البلاد آمده است ضمناً بر می آید که در مراسم مربوط به تفحص حال متهم به سحر، سلاح آخته هم به کار می برده‌اند و این رسم ظاهراً مربوط به دفع تأثیر سحر و تهدید ارواح موذی باشد: حکت امرأة قالت کنت فی اسرهم مدة فاتفق ان الرجل الذی سبانی مرض فقال اقاربه فیما قالوا: لعّل هذه المرأة اطعمته شیئاً فهمّوابقتلی و المریض کان یمنعهم من قتلی فاجتمعوا یوماً اجتماعاً عظیماً واحضروامعزّاًارکبونی علیها و جاءت امرأة ساحرة بمنجل فی یدها تدیره و تقرء شیئاً و الجمع قیام عندی بالسیوف المسلوله، فاذا المعزتحتی صاحت صیحة فرجعوا القوم و خلواسبیلی و قالوا: لیس هذا کما ظننا. آثار البلاد، موضع مذکور در فوق. به هر حال به موجب مآخذ، در مورد بیمارانی که گمان می رفته است مسموم یا موردسحر واقع می شده‌اند بر وفق رسم تاتار طیّ آداب شمنی خاص شمشیرهایی را از هر سوی در نزدیک آنها به جنبش در می آورده‌اند. همچنین بر گرد خیمهٔ بیمار گه گاه پنجاه تن سوار به نگهبانی می پرداخته‌اند و برای دفع ارواح خبیث نیزه های خویش را به حرکت در می آورده‌اند. آنچه مولانا در مورد تیراندازی به هوا نقل می کند ظاهراً نیز قسمتی از ین مراسم شمنی بوده است. برای تفصیل بیشتر و مآخذ اطلاعات دیگر درین باب رجوع شود به:

Spuler, B. , Die Mongolen in Iran, 3te Auflage, Bonn 1968/174

۱۹— بصره درین زمان هنوز معمور نبود و حتی در اول فتوح در زمان خلافت عمر چنانکه به وی گزارش شد عبارت بود از «مکان فیه قصر و فیه مسالح للعجم یقال له الخریبه ویسمی ایضاً البُصیره». در سنهٔ ۱۶ هجری عتبهٔ بن غزوان آن را توقفگاه و محل سکونت سپاه مسلمین کرد. در اول هم خانه‌ها و بناهایی که آنجا برآوردند از نی و چوب بود، بعدها از بیم حریق خانه‌ها را از خشت ساختند. در بعضی نسخه های مثنوی کلمهٔ بصره درین موضع بسر، بسره، یا بصری ضبط شده است. البته بُسْرَه که یاقوت در باب آن می گوید: «من میاه بنی عقیل بنجد» نمی تواند درینجا مقصود باشد اما بُسْر قریه یی از اعمال حوران در اراضی دمشق و موضع قبر اَلْیَسَع نبی بوده است و بُصْریٰ قصبهٔ حوران محسوب می شده است و در سنهٔ ۱۳ هجری که خالدبن ولید و سپاه مسلمین آنجا را محاصره کردند و تمام نواحی حوران به تصرف آنها درآمد این ناحیه آن اندازه اهمیت و آبادی داشت که اهل آن با مسلمین مصالحه کنند — علی ان یؤدّوا عن کل حالم دیناراً و جریب حنطة. برای تفصیلات بیشتر رجوع شود به ابن الفقیه، البلدان /۱۸۸؛ یاقوت، معجم البلدان ۲۲/۱ —

۴۲۰، ۴۳۰/۱، ۴۴۱/۱؛ مراصدا لاطلاع ۱۹۶/۱، ۲۰۱/۱.

۲۰— اینکه شیر مادر صورت استحاله یافتهٔ خون طمث اوست مبنی است بر قول اطباء و حکماء. از جمله ابن سینا در باب تغذیهٔ طفل نوزاد می نویسد: و اما کیفیة ارضاعه و تغذیته، فیجب ان یرضع ما امکن بلبن أمّه فانه اشبه الاغذیة بجوهر ما سلف من غذائه و هوفي الرحم لعني طمث أمّه فانه بعینه هوالمستحیل لبنا و هو اقبل لذلک و آلف له. الفصل الثانی فی تدبیر الرضاع و النقل، التعلیم الاول من الفن الثالث من الکتاب الاول من القانون فی الطب، طبع سنگی، طهران ۶—۱۲۹۵/۹۷. سید اسمعیل جرجانی در ضمن اشارت به تشریح اندام‌های تناسلی مرد می گوید که جرم آن «از جنس غُدَدست و رنگ او سپیدست همچون گوشت پستان، و خون که اندر وی شود به رنگ او بازآید و سپید شود و سبب سپید شدن شیرومنی این است». ذخیرهٔ خوارزمشاهی، طبع دانش پژوه /۱۹۵. مقایسه شود با قول غزالی: و گازری درون سینه (مادر) بنشاند تا آن خون سرخ که به وی می رسد وی سپید می کند و پاک و لطیف به تو می فرستند، کیمیای سعادت،رکن چهارم، میدان اول /۷۸۹.

۲۱— برای ترجمهٔ این «قصیده» رجوع شود به: ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم /۲۸۸ — ۲۸۴. در ادب گنوسی این قصیده را «نغمهٔ مروار ید» هم می خوانند و اصل آن که در «اعمال طوما» نقل شده است ظاهراً و به حکم قرائن و شواهد موجود باید متعلق به دورهٔ اشکانیان بوده باشد. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

-Reitzenstein, R. , Das Iranische Erlösungs Mysterium ,Bonn 1921.

- Widengren,G. , Der Iranische Hintergrund der Gnosis, ZRG, 4, 1952.

۲۲— حکایت قلعهٔ ذات الصور هر چند مأخوذ از قصه‌های عامیانه است و در مقالات شمس هم خلاصهٔ ان مذکورست (مآخذ قصص /۱۹—۲۱۷) معهذا طرز طرح قصه نشان می دهد که مولانا نوعی معنی رمزی برای تمام قصه در نظر دارد. حاجی سبزواری در شرح اسرار مثنوی می پندارد که اینجا «شاه عقل کلّ است که عقول مفارقه وجوه او یند و سه پسر او نفس ناطقهٔ قدسیه و عقل نظری و عقل عملی » و گمان دارد که آمدن آنها« به قلعهٔ ذات الصور هبوطشان باشد از عالم عقول کلیه به این عالم صوری دنیوی» شرح اسرار /۴۹۳. و در واقع حکیم سبزواری قصه را بر وفق مشرب حکما و مخصوصاً میراث افلاطونی تعبیر و تأویل می کند. بدون شک اصل تعبیر درست است اما ناظر بودن مولانا به معانی و الفاظ خالی از استبعاد نیست و مولانا با وجود آشنایی با مقالات حکما با اقوال آنها چندان توافق ندارد. به هر حال قلعهٔ ذات الصُّوَر در ین قصه ظاهراً رمزی از وجود انسان است و شاهزادگان در عین آنکه احوال زاهد و عالم و عارف را تا حدی تمثیل می نمایند همچنین کنایه‌انداز نفس و عقل و روح در معنی رایج در نزد صوفیه، و این سه لطیفهٔ غیر جسمانی در دنبال ورود به این قلعهٔ جسدانی به عالم صورت، که چین کنایه از آن است به غر بت می افتند. اما به حقیقت که معشوق آنهاست و در حرم پادشاه که رمزی از قدرالهی است مستورست دسترس نمی یابند. از آنجمله نفس چون در واقع چیزی جز وجود خودنمی بیند و از کسی هم رهبری و ارشاد نمی پذیرد در ین سودا هلاک می شود و این هلاک او نشان می دهد که نفس تا به فنا نرسد لایق عشق حقیقت نمی تواند بود. برادر اوسط که عقل است وسوسهٔ شک دارد و گرفتار عالم حس است به ورای پرده‌یی که حقیقت درآن مخفی است راه نمی برد از باطن پادشاه و غیرت او که عقل را به حریم حقیقت راه نمی دهد زخم می خورد و جان در سراین طلب می کند فقط روح که پسر کهین است چون مثل نفس در قید خودی و مثل عقل در تنگنای حس گرفتار نیست خود را تسلیم هدایت و ارشاد دایه که مرشد الهی است می کند و با هدایت دایه که عقل استدلال جوی و

نفس مستبد خوی هیچ یک مستعد قبول و ارشاد او نیست به کشف حقیقت که جستجوی سرا پردهٔ دختر و آگهی از جا و نشان او رمزی از آن است راه می‌یابد. بدینگونه در ین آخرین داستان مثنوی نیز مثل اولین داستان آن، روح به حقیقت که غایت آنست می رسد و بازهم نیل به این غایت برای وی با تربیت و ارشاد یک واسطهٔ الهی حاصل می‌شود که رمزی از وجود شیخ است و دایه ولالا هم چنانکه در نام شیخ رضی لالا و شیخ نجم الدین دایه از مشایخ عصر جوانی مولانا هم انعکاس دارد رمز مربی و مرشد روحانی است که بدون تربیت و ارشاد او نیل به کمال برای روح عارف ممکن نیست.

۲۳— Ritter, H. , Das Proömium des Matnavi -i Maulavi , in Z D M G, 39/169- 196.

و مــثــنــوی جــوهــرالــذات که ریــتر ابیات نی نــامهٔ مثنوی را با ابیات چندی از آن مربوط می‌داند منحول است از عطار نیست و نیکلسون هم که به استناد قول ریتر مضمون نی نامه را با کلام عطار مربوط می کند از پند ار ریتر به اشتباه افتاده است. مقایسه شود با: جستجو در تصوف /۳۰۴، ۴۱۳.

۲۴— شعر سعدی و حافظ نمونه‌یی است از طرز تلقی سایر شعرا از نغمهٔ نی:

نی که می نـالـد همی در مجلس آزادگان — زان همی نالد که بروی زخم بسیار آمدست

زبـانـت در کـش ای حـافـظ زمـانـی — حـدیـث بـی زبـانـان بـشـنـو از نـی

و مقایسه شود با همام تبریزی:

نی حال دلم یگان یگان می گوید — وان راز که داشتم نهان می گوید

رازی که به صد زبان بیان نتوان کرد — ازنی بشنو که بی زبان می گوید

سیری در شعر فارسی /۳۳۶. یک غزل مولانا در باب رباب هم نزد سلطان ولد منشأالهام رباب نامه گشته است و نغمهٔ چنگ در زبان حافظ نیز پیام دیگری دارد که البته از لونی دیگرست:

دانی که چنگ و عودچه تقریرمی کنند — پنهان خورید باده که تکفیر می کنند

و انعکاس آن در نزد گوته قابل ملاحظه است. یادداشتها و اندیشه ها /۲۹۵. خواجوی کرمانی هم غزلی بدین مطلع:

آید ز نی حدیثی هردم به گوش جانم — یعنی بیا و بشنودستان و داستانم

از زبان نی دارد که چیزی از لطف و شور کلام مولانا در آن نیست. مقایسه شود به: سیری در شعر فارسی /۳۵۳ در مورد اشعار خود مولانا در باب نی، رجوع شود به: شرح مثنوی شریف ۱/۵—۱.

۲

۱— در باب آثار فارسی و عربی و ترکی که در ین زمینه در مناقب مولانا و خاندان وی باقی است رجوع شود به:

Ritter, H,Philologika XI, Maulana Galaladdin Rumi und sein Kreis, Der Islam 26 (1942).

۲— برای تحقیق درباب نسب شمس الائمه سرخسی و نسبت حسین خطیبی رجوع کنید به: فروزانفر، زندگی مولانا جلال‌الدین /۷—۵ ،همچنین درباب نسب مولانا و خانواده وی مقایسه شود با: علیتقی استرآبادی، مجلهٔ یغما ۱۳۳۸ سال /۱۲. به هر حال نسبت به ابوبکر صدیق و انتساب به شمس‌الائمه،

سرخسی (وفات حدود ۵۰۰) هر دو اشکال عمده‌شان در قلت وسائط است.

۳— عبارت حدیث با اندک اختلاف بدینگونه است: عن عبادة بن الصامت عن النبی صلی الله علیه وسلم قال رویا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة... عن ابی هریره رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال رؤیا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء من النبوه... عن ابی سعید الخدری انه سمع رسول الله صلی الله علیه و سلّم یقول الرؤیا الصالحه جزء من ستة و اربعین جزء من النبوه. بخاری، باب الرؤیا الصالحة، کتاب التعبیر صحیح بخاری ۳۹/۹. و از صوفیهٔ زمان مولانا نجم رازی که اصل حدیث را بدینگونه نقل می کند: الرویا الصالح جزء من ستة و اربعین جزء من النبوه، در توجیه و تفسیر آن می گوید که «بعضی ائمه تفسیر کرده‌اند که مدت نبوت خواجه علیه السلام بیست و سه سال بود از آنجمله ابتدا شش ماه وحی به خواب می‌آمد پس خواب صالح، بدین حساب یک جزو باشد از چهل و شش جزو از نبوت» مرصاد العباد /۹۰—۲۸۹.

۴— از این روست که خود او نیز ازمستمعان مواعظ خویش غالباً به همین عنوان تعبیر می کند. از آن جمله: من نیز به وقت تذکیر چون نظر به الله و فعل الله و جمال الله می کنم آهی می کنم و مریدان را می گویم شما نیز آهی کنید و مپرسید از چگونگی این آه. معارف بهاء ولد، فصل ۲۰، همچنین: مریدان درین کلمات بیهوش شدند که آیا عاقبت ما عجب چون شود؟ ایضاً، فصل ٦٦.

۵— با آنکه بعضی اشارات بهاء ولد مثل آنچه در فصل ۱۵٦، و فصل ۵۵ معارف می‌آید از احساس رقابت خالی به نظر نمی رسد ذکر فخر رازی در کلام مولانا طوری نیست که حاکی از وجود عداوت و ناخرسندی دیرینهٔ خانوادگی باشد و پیداست که اگر مولانا فخر رازی را به هر نحو که باشد در مهاجرت و آوارگی خاندان خویش مؤثر می دانست نقد وطعن وی در حق او تا این اندازه ازجنبهٔ شخصی خالی نمی بود. شمس تبریز هم با آنکه بعضی دعاوی منقول از وی را به شدت نقد می کرد، مقالات /۳۴۲، ازعلم وی با اعجاب یاد می کرد /۱۹۵ و از او به عنوان بهترین بحّاثان (لحانان در متن چاپی غلط است) سخن می گفت /۲۴۷.

٦— در باب بیزاری صوفیه و شعراء این ادوار از فلسفه، رجوع شود به :فروزانفر، شرح احوال عطار /۴۸— ۴۴، مقایسه شود با سخن و سخنوران /۵۵۰، ۳—٦۲۲، همچنین رجوع شود به: جستجو در تصوف /٦—۱۷۵. ترجیح دین العجایز بر آنچه درین باب از طریق برهان عاید فلاسفه و متکلمان می شود در نزد متألهان و عرفا از همین باب است. سید حیدر آملی درین مورد، با اشاره به حکیم نصیرالدین کاشانی از معاصران خویش می گوید: فانی سمعت منه مرارا کثیرة هذا الکلام بعینه و هو انه یقول نهایة ما علمت فی مدة ثمانین سنة هو ان هذا المصنوع محتاج الی صانع ومع ذالک فتیقّن عجائزالکوفه اکثر من تیقنی فی هذا الباب، جامع الاسرار /۴۹٦.

۷— این قولی است که در آن زمان مخالفان حکمت و کلام به فخر رازی اسناد می کرده‌اند و ممکن است از جانب کرّامیه و سایر مخالفان امام نشأت یافته باشد. از شمس تبریزی است: فخر رازی چه زهره داشت که گفت محمد تازی چنین می گوید و محمد رازی چنین می گوید، این مرتد وقت نباشد؟ مقالات شمس /۳۴۲ مقایسه شود با قول سبط ابن الجوزی، درباب وی: و انما الشناعات علیه قائمة باشیاء منها انّه کان یقول قال محمد التازی (نسخهٔ چاپی: النادی) یعنی النبی صلی الله علیه و سلّم، و قال محمد الرازی یعنی نفسه. مرآة الزمان، الجزء الثانی من الجزء الثامن، طبع حیدرآباد، دکن ۵۴۲/۱۹۵۲.

۸— مکتوب منسوب به ابن عربی در خطاب به فخر رازی در مجموعهٔ رسائل وی نقل شده است. همچنین در

کشکول شیخ بهائی /۶—۳۵ و جامع الاسرار آملی /۴۸۹ نقل آن هست. در ین مکتوب شیخ به امام اشارتی هم به گریهٔ فخر بر ضایع کردن عمر خویش در علم رسمی برهانی آمده است. در این باره، سید حیدر ضمن نقل قطعهٔ لامیه معروف منسوب به امام فخر که با مصرع: نهایة اقدام العقول عقال، آغاز می شود، می نویسد: روی انه بکی ذات یوم فسأله الحاضرون عن بکائه فقال علی مسألة کنتُ اعتقد بها منذ ثلاثین سنة فلاح لی الساعة ان الامر علی خلاف ما کان عندی، وَلِمَ لا یجوز ان تکون جمیع معلوماتی علی هذه الوجه، جامع الاسرار/۹—۴۸۸.

۹— از مواردی که حاکی از غبطهٔ وی بر حاصل کار غزالی است قول معاصر او مؤید الدین محمد خوارزمی است، در مقدمهٔ ترجمهٔ فارسی احیاء علوم الدین، طبع حسین خدیوجم، چاپ اول، ج ۵/۱: و امام علامه فخرالمله والدین چنانکه این ضعیف مشاهده کرد حجة الاسلام را بر هیچ تصنیفی آن غبطت نکردی که بر احیاء علوم، و اکثر حقایق آن را در تفسیر خود «مفاتیح الغیب» ایراد فرموده است.

۱۰— برای تفصیل در باب این سفارتها رجوع شود به: سبط ابن الجوزی، مرآة الزمان۵۸۲/۲، سیرت جلال الدین منکبرنی، طبع مجتبی مینوی /۲۰؛ مقایسه شود با: جستجو در تصوف /۴—۱۷۳.

۱۱— دست تقدیر عنان تدبیر را بر صوب ارزنجان بجنبانید... اگر چه جهل و ناشناخت اهل آن بقعه به غایت بود و فتنه و فساد دغابازان آن رقعه بی نهایت... ولیکن چون نظر حقیقت برگماشتم... در آن بقعه پادشاهی دیدم... که هر چند در اطراف و اکناف جهان گردیدم مثل او ندیدم و نشنیدم. مرموزات اسدی، طبع دکتر محمد رضا شفیعی کد کنی، شمارهٔ ۵ و ۶.

۱۲ و ۱۳— جهت تفصیل جزئیات حوادث رجوع شود مخصوصاً به: ابن عبری، مختصرالدول /۲۵۵ـ ، آقسرائی، مسامرة الاخبار/۴۳—۳۶؛ مقایسه شود با /۹۲— ۶۰.

۱۴— مقایسه شود با: جستجو در تصوف /۶—۲۸۵.

۱۵— دیوان کبیر، ج ۵، بیت ۲۷۶۳۸ و ج ۷، بیت ۳۳۵۲۵ ملاحظه شود. مقایسه شود نیز با افلاکی، مناقب العارفین ۷۱۸/۲، همچنین رجوع شود به: جستجو در تصوف /۲۹۰.

۱۶— مقایسه شود با قول نیکلسون در شرح مثنوی:

Nicholson, R.A. The Mathnawi of Jalaluddin Rumi, Vol. VII, Commentary I/287.

۱۷— اشارت به گفتهٔ حافظ:

زبانت در کش ای حافظ زمانی حدیث بی زبانان بشنو از نی

دیوان، چاپ قزوینی /۳۰۰.

۱۸ و ۱۹— جستجو در تصوف /۶۲، ۴—۳۰۳.

۲۰— در باب دیوان بلخ و قاضی سدوم رجوع شود به: دهخدا، امثال و حکم ۷۰۰/۲—۶۹۹، و ۸۵۱/۲ در بارهٔ قاضی سدوم مقایسه شود با: ثعالبی، ثمارالقلوب /۴—۸۳. نیز مقایسه شود با میدانی، مجمع الامثال، طبع بیروت ۱۹۰/۱. در طبع اخیر مجمع الامثال عبارت اجود من سدوم غلط و صحیح اجور است، مقایسه شود با ثمار القلوب /۸۴.

۲۱— این نوع بازی لفظی بین سمر قند و قند، در کلام شعراء عصر سابقه دارد. از آنجمله است بیت ذیل در جوامع الحکایات عوفی:

سمرقند قند لاهل الغنی وسم قتول لاهل المحن.

در بوستان سعدی هم این جناس هست:

یکی شاهدی در سمرقند داشت ··· که گفتی به بجای سمرقند داشت

در قطعهٔ عربی ذیل نیز:

ان قیل فی الدنیا تری جنّة ··· فجنّة الدنیا سمرقند

یا من یوازی ارض بلخ بها ··· هل یستوی الحنظل والقند

در جهانگشای جوینی ۹۰/۱ غیر از جناس بین سمرقند و قند در لفظ بلخ و حنظل هم ظاهراً گوینده به لازم معنی حنظل که تصحیف بلخ و عبارت از لفظ تلخ است نظر دارد که حاکی از صنعت گرایی ذهن اوست. به هر حال در تعبیر سمرقند و قند در کلام مولانا هم اثر این صنعت هست اما متکلفانه نیست.

۲۲ـــ استنباط استاد عبدالباقی گلپینارلی که از ین دو بیت دیوان:

به اندیشه فرو برد مراعقل چهل سال ··· به شصت ودو شدم صید وزند بیر بجستم

شمس تبریزی جوانم کردباز ··· تا ببینم بعد ستین شیوه‌ها

نتیجه گرفته است که مولانا در ملاقات با شمس، سنهٔ ۶۴۲، می بایست شصت ودوساله بوده باشد، ولادتش را در حدود ۵۸۰ قرار می دهد و این معنی با تمام روایات حاکی از التزام پدر به عنوان طفل نوبالغی که در روایات هست مغایرت دارد. چرا که در آنصورت هنگام شروع مهاجرت بهاء ولد وی مردی تقریباً سی وهفت ساله خواهدبودو متابعت از پدر و ملاقات با عطار و اقامت در مدارس بنداد و شام و تحصیل در مدارس حلب و دمشق و خلافت از پدر بعد از وفات وی هیچ یک با این چنین سنی برای وی سازگار نیست به علاوه، وفات مولانا را هم بعد از نود سالگی الزام می کند که قابل قبول به نظر نمی رسد. از ین دو بیت هم بیت اول مشتمل بر ذکر شمس نیست و بیت ثانی با اولین ملاقات وی باشمس ملازمت ندارد و به نظر می آید ناظر به تاثیر عشق شمس در جوان نگهداشتن مولانا تا سن شصت سالگی باشد. تاریخ ۶۰۴ در باب ولادت مولانا هم باذکر روز و ماه همراه است و نمی بایست مبنی بر روایات بی اساس باشد. برای مقالهٔ گلپینارلی که متذکر هیچ یک از ین اشکالات و نظایر آنها نشده است رجوع شود به:

Abdul Baki,Gölpinarli Mevlana , Samsi Tabrizi ile Altmis iki Yasında Bulustu, Sark. Mecm. 1959. 111, 156-161.

۲۳ـــ محدود بودن یاران درمجالس نظم مثنوی امری است که به قرینه استنباط می شود اما جز در مجالس عام، مشایخ غالباً معارف خودرا به عدهٔ محدود از خاصان تخصیص می کرده‌اند. البته صوفیه مجالس عام داشته‌اند و مستعدان در ین مجالس گه گاه توبه می کرده‌اند، و به طریقت آنها در می آمده‌اند. مقایسه شود با: کشف المحجوب /۱۶۳، ۱۸۲، ۱۹۵، و۲۰۴ ولکن غالباً فقط معدودی از خواص اصحاب از لطایف اسرار آنها مستفید بوده اند. گویند جنید برای عده‌یی که تعدادشان قدری از ده تن بیشتر می شد مجلس می گفت و حاضران مجلس او هرگز از بیست تن تجاوز نمی کرد. همچنین آورده‌اند که جماعتی بر در سرای ابن سالم جمع آمدند. وقتی به او گفته شد اصحاب تو حاضرند اکنون سخن بگوی گفت اینها اصحاب من نیستند، اصحاب مجلسند، اصحاب من فقط خواص باشند. غزالی، احیاء ۴۲/۱.

۳

۱ـــ صوفیه و مشایخ نیز گه گاه از ینگونه مذکّران بالحن تحقیر و در ردیف نقّالان یاد کرده‌اند. از جمله

هجویری می گوید: «و نقّالان خود کتب ساخته اند و بسیاری (از این حکایات) جمع کرده اند و مذکّران بر سرمنابر نشر می کنند. کشف المحجوب /۳۰۳. در بیان تفاوت مراتب و احوال آنها نجم رازی خاطر نشان می کند: اما مذکّران سه طایفه اند یکی آنها که فصلی چند از سخنان مصنوع مسجّع بی معنی یاد گیرند... و به صد گونه تصنّع و تسلُّس و شیادگری و بلعجبی پدید آیند تا چه گونه مقصود دنیاوی حاصل کنند... و خلق را در بدعت ضلالت اندازند و گاه بود که تعصّبها کنند وفتنه ها انگیزند... دوم طایفهٔ ائمهٔ صالح که سخن از بهر خدای و ثواب آخرت گویند... هر نصیحت و وعظ که چنین عالم فرماید به هر حرفی او را قربتی و درجتی حاصل می‌شود... سیم طایفهٔ مشایخ اند که به جذبات عنایت حق سلوک راه دین و سیر به عالم یقین حاصل کرده‌اند. مرصادالعباد /۹٦—٤۹۰. درباب طرز تلقی متشرعهٔ بغداد و حنابلهٔ آن دیار از بعضی وعاظ، مقایسه شود با فرار از مدرسه، چاپ دوم /۲۱۸.

۲— از جمله، مجلس دوم از این مجالس سبع، ظاهراً در زمان حیات پدرش القاء یا تحریر شده است و در وقتی که مولانا به هر حال کمتر از بیست و چهار سال از عمرش می گذشته است. فروزانفر، زندگانی مولانا، /۲۱٦.

۳— تعداد قابل ملاحظه‌یی از احادیث احیاء در صحاح حدیث نیست. سُبکی، طبقات ١٠۹/٤ و ما بعد. ابن الجوزی در رسالهٔ اعلام الاحیاء باغلاط الاحیاء احادیث آن را غالباً بی اساس می‌خواند. قال ابن النجّار: و لم یکن له استاذ و لا طلب شیئاً من الحدیث. لم ارله الاّ حدیثاً واحداً...و قد اخبرنا ابوعبدالله الحافظ بحدیث من حدیثه اوردناه فی الطبقات الکبری. معهذا حافظ زین الدین عبدالرحیم العراقی که احادیث احیاء را تحت عنوان المغنی عن الاسفار تخریج می کند در ین مورد نظر طاعنان را تأیید نمی کند. مقایسه شود نیز با فرار از مدرسه /۱۷۹ – ، ۱۹۳، ۲۱۰.

٤— اینکه فی المثل محمد بن دهبان دیلمی (وفات ٤۷۹) خاطر نشان می‌نماید که فقه دل را سخت می کند و آنچه آن را نرم می‌سازد مجالس وعظ است، الجواهر المضیئه ١٤١/٢،طرز تلقی خود فقها را از ینگونه مجالس نشان می‌دهد واین طرز تلقی در عین حال مانع از آن نیست که فی المثل مجالس وعظ احمد غزالی را هم بعضی از متشرعهٔ فقها حکایات فارغه و معانی فاسده تلقی نمایند. المنتظم ۲٦۱/۹.

۵ و ٦— در بارهٔ عقلاء مجانین که شوریدگان، دیوانگان و آشفته حالان نیز خوانده می‌شوند، برای تفصیلات بیشتر رجوع شود به: دنبالهٔ جستجو /۳۹ - نام ځلّیان را که در اشعار دیوان مولانا به صورت خواجه ځلیانه آمده است، استاد فروزانفر در هر دو موضع وصف پنداشته است و آن را به معنی والاقدر و بلند دانسته است. دیوان کبیر، ج/۷۳۷.

۷— درباب ردّ دعای مربوط به تأثیر زمرد در دیدهٔ افعی رجوع شود به بیرونی، الجماهر /۱٦۸،مقایسه شود با: مجتبی مینوی، ابوریحان بیرونی، در مجموعهٔ مربوط به هزارهٔ ابوریحان، طهران ۲۳/۱۳۵۲—۲۲. اعتقاد به اینکه الماس از میان دهان افعی به دست می‌آید و به همین سبب مسموم است و آن را نباید به دهان برد یا قول به اینکه احجار کریمه از کف دهان افعی حاصل می شوداز خرافات دیرینه است که ظاهراًازطریق اهل هند در بین اقوام فرس و یونان قدیم شایع شده است. پلینی (= پلین) نویسندهٔ رومی در تاریخ طبیعی خویش (Nat. Hist. XXXVI, 21) ازگوهری بنام Dracontia یا Dracontite یعنی حجرالافعی یادمی کند که به قول وی درمغز سراژدها یا افعی به وجود می آید و فیلوسترات (Philostrate) خاطر نشان می نماید که بعضی انواع افعی چشمشان گوهریست که نور آن چشم را کور می کند و مارافسای با نیایش کردن در پیش

افعی سروی را قطع می کند و آن گوهر را به دست می آورد. ظاهراً از همین جهت باشد که الماس و بعضی دیگر از انواع جواهر را قدما زهرو حرز تلقی می کرده‌اند و در بارهٔ همین زمرد هم ابشیهی می گوید: الزمرد و یسمّی الزبرجد... و من خواصه انه یدفع العین و یفرح القلب، المستطرف ۱۷۵/۲،مقایسه شود با:

Mircea Eliade, Traité d, Histoire des religions. Paris 1949/377-78.

۸— مارگر که بعضی شارحان گفته‌اند ظاهراً مستندی ندارد و با آنچه در بارهٔ «حیّة صمّاء» و افسون ناپذیری آن مذکورست احتمال صحت آن بعید می‌نماید. قال ابو عبیدة الأغیرج، حیّة صمّاء لا تقبل الرقی و تظفر الافعی. ثعالبی، فقه‌اللغه، طبع مصر ۱۳۶۸/۱۳٤.

۹— اتزعم انك جرم صغیر و فیك انطوی العالم الاکبر، دیوان (منسوب به) امام علی بن ابی طالب جمع وترتیب عبدالعزیز الکرم /۵۷.

۱۰— برای مأخذ و تفصیل رجوع شود به شرح نیکلسون:

Nicholson, R.A.The Mathnavi, Commentary on Book III-VI /45.

۱۱— تجدد امثال یا اکوان همان خلق مستمرست که بعضی صوفیه هم بدان اشارت دارند و شباهت دارد به آنچه مالبرانش آن را آفرینش مستدام Creation Continue می‌خواند نظیر این قول را متکلمان از قول جاحظ به نظام معتزلی نسبت داده‌اند و بعضی از معتزله این اسناد را ردّ کرده‌اند. بغدادی، الفرق بین الفرق، طبع محمد زاهد الکوثری ۱۹٤۸/۸٦. در کلام شیخ شبستری و شارح گلشن راز این قول، تفصیل و تقریر جالبی دارد و شیخ خاطر نشان می کند که عالم خلق دایم در معرض خلق جدیدو مستمرست و اینکه مدّت عمرش مستدام و مدیدبه نظر می‌آید ناشی از غایت سرعت در تجدد فیض است از ین روست که انسان دایم تبدیل و تجدد می یابد و خود به آن وقوف و شعور ندارد. شرح گلشن راز/۱۳— ۵۱۲. مقایسه شود با فصل ۱٦، یادداشت شمارهٔ ۲۱.

۱۲— تمثیل فرق بین دست مرتعش با دست متحرک بالاراده در نزد متکلمان سابقه دارد: کل من رجع الی نفسه یفرق فی نفسه بین ما یرد علیه من امر ضروری لا اختیار له فیه و بین ما یختاره و یضیفه الی نفسه کما انّ کل عاقل یفرق بین کل حرکه ضروریّة کحرکة المرتعش و حرکة المختار.. اسفراینی، التبصیر فی الدین، طبع محمد زاهد الکوثری ۱۹۵۵/۹٦. مقایسه شود با: غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، طبع آنکارا /۸۷ -.

۱۳— مقایسه شود با نظیر این تعبیرات در کلام سنائی غزنوی:

تیز بینان کند چشم همه   تیره رایان خیره خشم همه

ایضاً

تیره رایان تیزهشن در وی   خیره رویان خیره کش در وی

سیر العباد، ابیات شمارهٔ ۲۲٦ و ۲۹۳. گویی سنایی هم درین منظومه از چنین شهری افسانه‌یی که کور دوربین و کر تیزشنو در آنجا حاکمند تصور مشابهی دارد ولیکن در نزد وی اینگونه شهرهای افسانه‌یی با بعضی تفاوت‌ها رمز طبایع عنصری و جواهر فلکی جلوه می کنند که در آنها تیز بینان کند چشم در عین حال تیره رایان تیزهش هم هستند و با آنکه طیّ سال و ماه دایم در سفر به سرمی برند، لیک بر جای همچو گاو خراس، بیت ۹۱، باقی هستند و این اوصاف معما گونه درباب جواهر و اجرام فلکی نزد سنایی هم مثل مولانا ظاهراً مأخوذ از مضامین لغزها و چیستان‌های رایج در نزد کودکان بوده باشد.

۱٤ و ۱۵— کبوتر بازی یا لعب حمامات در بین مسلمین ازادوار قبل از عهد جاحظ متداول بوده است.

مهدی و هارون و واثق از خلفای عباسی بدین کار علاقهٔ خاص نشان می داده‌اند. و از الفهرست ابن الندیم بر می آید که ابوعبیده هم درین باب کتابهایی دارد. استفاده از کبوتر برای ارسال خبر یا دریافت اطلاعات که سابقهٔ آن به داستان طوفان نوح می رسد در نزد مسلمین ظاهراً به وسیلهٔ نورالدین محمود زنگی (۵٦۹—٥٤١) معمول شد و الناصرلدین الله خلیفهٔ عباسی (٦۲۲—۵۷۵) از آن به جهت مقاصد سیاسی و جاسوسی استفادهٔ بسیار کرد. اهل دمیاط، بنابر مشهور، در هنگام وصول صلیبی‌های فرنگ به آنجا، واقعه را به وسیلهٔ کبوتر قاصد به سلطان اعلام کردند. در شعر عربی و فارسی این شوق و علاقهٔ عامیانه و عام پسند به کبوتر بازی انعکاس وسیعی دارد. از جمله ابیات ذیل که رسم کبوتر پرانی با نی و کبوترگیری با شبکه و مضراب را نشان می دهد اینجا در خور نقل است. از دیوان کبیر:

گاه براند به نیم همچو کبوتر زوطن — گاه به صد لابه مراخواند تامحضر خود

از حافظ:

هر مرغ فکر کز سر شاخ سخن بجست — بازش زطرهٔ تو بـه مضراب می زدم

و از مهستی:

مضراب ززلف ونی زقامت سازی — در شهر ترا رسد کبوتر بازی
دلها چو کبوتر نند در سینه طپان — تا تو نی وصل در کدام اندازی

۱٦— در باب طاووس و لطائف خلقت وی و سایر مرغان قطعه‌یی از یک خطبهٔ نهج البلاغه در خورد یادآوری است که وصف زیبایی از پرو پای وی می دهد: ومن اعجبها خلقاً الطاووس الذی اقامه فی احکم تعدیل و نضّد الوانه فی احسن تنضید... فان شبّهته بما انبتت الارض قلت جنی جنی من زهرة کل ربیع وان ضاهیته بالملابس فهو کموشّی الحلل... یمشی مشی المرح المختال و یتصفح ذنبه وجناحیه فیقهقه ضاحکاً لجمال سرباله و اصابیغ وشاحه فاذا رمی ببصره الی قوائمه زقا معولاً بصوت یکادیبین عن استغاثته و یشهد بصادق توجعه لان قوائمه حمش کقوائم الدیکه الخلاسیه... نهج البلاغه، با ترجمه و شرح فیض الاسلام ۵۲۳—٤/۳. در بارهٔ خروس آسمان و روایات و اخباری که مسلمین و اقدمین در باب وی آورده اند رجوع شود به: پور داود، فرهنگ ایران باستان، بخش نخست، طهران ۱۳۲٦ شمسی /۳۱۵ و ما بعد، و همچنین به:

Meier, F., Nizami und die mythologiedesHahns,inColloquio sul poeta persiano Nizami e la leggenda iranica di Alessandro Magno, Roma 1977/55-115.

۱۷— فتوتداران ولایت روم که درین ایام اخی خوانده می شدند و حسام الدین چلبی و پدرش به ان جماعت منسوب بودند اکثر از طبقات محترفه بوده‌اند، تصوف عامیانه‌یی را که مقارن همان ایام در ایران هم وجود داشته است می ورزیده‌اند و طریقهٔ آنها به احتمال قوی با آنچه در ایران به اخی فرج زنجانی منسوب می شده است مربوط بوده است. در بلاد روم فتوت ناصری هم از طریق سلطان سلجوقی ولایت که مخصوصاً به وسیلهٔ شیخ شهاب الدین سهروردی در طی سفارت معروف او از جانب ناصر به سلک فتیان در آمد انتشار یافت. آنچه درین ایام نزد ترکان «اخی لیق» و اخوت خوانده می شدظا٠راًاز ایران عهد سلجوقی آمده بود. در عهد مسافرت ابن بطوطه هم هنوز لنگرها و مجامع فتوتداران روم فعالیت داشت. مقایسه شود با: جستجو در تصوف ایران /۵۱ —۳٤٦.

۱۸— التفات آنست که چون شاعر از معنی خویش فارغ شد در تمام بیت اشارت به معنیی دیگر کند که هر چند به نفس خویش مستقل باشد اما هم به معنی اول تعلقی دارد. المعجم، انتشارات دانشگاه /۳۷۳. و هر

چند شواهد شمس قیس در تقریر مقصود وافی است این تعریف وی، روشن و دقیق نیست. «این صنعت به نزدیک بعضی از اهل این علم چنان است که از مخاطبه به مغایبه رفته آید یا از مغایبه به مخاطبه و هر دو گونه در قرآن هست. اما از مغایبه به مخاطبه رفتن: مالک یوم الدین، ایاک نعبد و ایاک نستعین. واگر از مغایبه به متکلم رفته شود همین است: قال عز من قایل و جلّ: والله الذی‌ارسل الریاح فتثیر سحابا فسقناه...»حدایق السحر رشید و طواط، تصحیح عباس اقبال، ضمیمهٔ دیوان رشیدالدین و طوط، با مقدمهٔ سعید نفیسی، طهران ۱۳۳۹/ ۹ــ ۶۵۸. مقایسه شود با: فصل فی الرجوع من المخاطبه الی الکنایه و من الکنایه الی المخاطبه، ثعالبی، فقه اللغه /۲ــ۲۶۱.

۱۹ــ در باب احوال بلال حبشی صحابی و مؤذّن رسول و هلال مولی مغیرة بن شعبه و صحابی پیغمبر،غیر از روایات مذکور در مآخذ قصص و تمثیلات /۸۸، ۱۱۸، ٤ــ۲۰۳ رجوع شود به: شرح تعرّف ۱/٦٤، کشف الاسرار ۳۰۱/۱ (درباب بلال) و شرح تعرف ۱۱۹/۱ــ۱۱۸، و فردوس المرشدیّه /۸۰ــ۷۸ (درباب هلال).

۲۰ــ قول به جواز و امکان اعادهٔ معدوم در نزد قایلان بدان خاصه اشاعره ازباب عدم تناهی مقدورات الهی و همچنین به سبب آنست که اثبات معاد جسمانی را مبتنی بر وقوع و تحقق آن می‌پندارند. امام فخر در محصّل درین باره می‌گوید: اعادةُ المعدوم عند اصحابنا جایزة،خلافاً للفلاسفه و الکرّامیّه وابی‌الحسین البصری من‌المعتزله. تلخیص المحصّل /۳۹۰. بدینگونه مسأله محل اختلاف است. فذهب اکثر المتکلمین الی جوازه لزعمهم انه مما یتوقف القول بحشر الاجساد علیه و ذهب الحکماء و جماعة من المتکلمین الی امتناع مع القول بصحة الحشر الجسمانی، المسألة الثالثة و الثلثون من مسائل الوجود، شوارق الالهام ۱۲۷/۱. معهذا قول به امتناع اعادهٔ معدوم که مختار حکما و متکلمین خاصه است موجب تردد و توقف در معاد جسمانی نیست، چرا که نزد اینها اثبات معاد توقف بر جواز اعادهٔ معدوم ندارد، متوقف بر امکان انشاء عالم دیگری شبیه به این عالم است؛و العالم المماثل لهذا العالم ممکن‌الوجود لان هذا العالم ممکن‌الوجود و حکم المثلین واحد، کشف‌المراد فی شرح تجریدالاعتقاد، طبع صیدا /۲۵۱. ولیکن قول مولانا در ازاحهٔ اشکال بر وقوع اعادهٔ معدوم مبنی بر آنست که انحلال ترکیب جسمانی انسان را، عامهٔ ناس توسّعا فنا و عدم تلقی می کنند و دفع این شبهه را از امکان اعادهٔ آن برای تصدیق به وقوع معاد در عین حال متضمن اثبات عدم تناهی قدرت و ارادهٔ الهی می‌دانند. در باب مفهوم اعادهٔ معدوم و اشکال فلسفی که در وقوع آن هست رجوع شود به صدرالمتالهین، الاسفار الاربعة ۳۵۳/۲ و مابعد.

۲۱ــ آینه را از آهن مصقول می ساخته‌اند. حافظ /۲۳۷:

آه کز طعنهٔ بدخواه ندیدم رویت نیست چون آینه‌ام روی زآهن چکنم

مقایسه شود نیز با عبارت ذیل از سعدالدین حمّویی که به قدر کافی درین باب روشنگر به‌نظرمی‌رسد: همچنانکه آهن سرد و سخت وسیاه چو در آتش می‌نهی گرم و سرخ و نرم می‌شود پس از آن به گازش می گیرند و بر سنداتش می‌نهند و خایسك بر سر می‌زنند و مدور می گردانند تا به وقتی که آینه می‌شود و محلّ عکس می گردد. المصباح فی التصوف، طبع نجیب مایل هروی /۷۰، و رجوع شود نیز به فصل ۱۰ شمارهٔ ۳۰.

۲۲ــ مقایسه شود با شرح مثنوی شریف ۱۰٤۷/۳ ــ.

۴

۱ — یقال وردت الماء نقاباً ای وجدته من غیران اطلبه، و به همین معنی است که لغت‌نویسان آن را «ناگاه دچار شدن با کسی» تعبیر می‌کنند. آنندراج ۴۳۷۳/۷. لقیته نقاباً بالکسرای مواجهة او من غیر میعاد ولااعتماد کناقبته نقاباً ای فجأة و مررت علی طریق فناقبنی فیه فلان نقاباً ای لقینی علی غیر میعاد، تاج العروس ۴۹۳/۱.

۲ — از جمله در ابیات ذیل نمونهٔ این گونه تعقیدها را می‌توان یافت:

شرح این را گفتمی من ازمری لیک ترسم تا نلغزد خاطری

۶۹۰/۱، یعنی لیک از مراء و ستیز می‌ترسم که تا خاطری از آن نلغزد.

گر بگوید کیمیا مس را بده تو به من خود را طمع نبود فره

۲۷۱۱/۵. تعقید عبارت تا حدی ناشی از تشبّه و اقتفا به طرز بیان عربی است. همچنین است در ین بیت:

حس حیوان گر بدیدی آن صور بایزید وقت بودی گاو و خر

۲۲۰۷/۶، یعنی گاو و خر هم با یزید وقت بودندی و مفرد آوردن فعل در ینجا کمتر با سیاق فارسی توافق دارد.

۳ — از آنمیان آنچه به کلام دری مربوط است در لسان العجم تصنیف میرزا محمد تقی لسان الملک سپهر تا حدی به تفصیل آمده است (طبع دوم، باهتمام دکتر سید جعفر شهیدی، انتشارات دانشگاه /۶۳، ۹۱—) و در کتاب المعجم شمس قیس، انتشارات دانشگاه /۲۵۴ هم تعریف ضمنی از آن هست. همچنین در ین باب رجوع شود به: شرح ابن عقیل بر الفیهٔ مالک، جزء ثانی ۵۲۰/۱۹۶۵م.

۴ — هزار و یکشب ۱۳/۳—۱۲ و قصه در باب محمد زبیده معروف به امین پسرهارون هم نقل است، العقد الفرید ۴۲۹/۳. برای ترجمهٔ منظوم شعر ابونواس که عین عبارت «مثل» هم در آن هست، رجوع شود به احوال نصیرالدین محمود بن ابی توبه، در لباب الالباب /۵—۷۴.

۵ — لایلدغ المؤمن من جُحر مرتین، احادیث مثنوی /۹، ایضاً لایلسع المؤمن من جحر مرتین، مجمع الامثال ۲۱۵/۲: و یقال هذا من قول النبی صلّی الله علیه و سلم لابی عزّة الشاعر اسره یوم بدر ثم منّ علیه، و اتاه یوم احد فاسره فقال منّ علیّ فقال علیه الصلاة و السلام هذا القول ای لو کنت مؤمناً لم تعاود لقتالنا . میدانی ۱۶/۲—۲۱۵. نظیر در عربی: لایخدع الاعرابیّ الاّ واحدة، ایضاً مجمع الامثال میدانی ۲۵۰/۲، فارسی: دهخدا، امثال و حکم ۱۳۶۱/۳. مقایسه با: تاریخ سیستان، قصهٔ ازهر /۷۰—۲۶۹،منوچهری: هر کسی انگشت خود یکره کند در زورفین، دیوان /۶۹ و ۲۰۰.

۶ — کلیله و دمنه، چاپ امیر نظام /۳۷:

کل علم لیس فی القرطاس ضاع کل سر جاوز الاثنین شاع

هر راز را که ثالثی در آن محرم نشود هر آینه از اشاعت مصون ماند و باز آنکه به گوش سیمی رسد به شبهت در افواه افتد. در کلیله طبع مینوی شعر منسوب به امام علی (ع) وجود ندارد و به هر حال انتساب آن به حضرت ظاهراً به کلی مشکوک یا مردودست. حریری در دُرّة الغوّاص شعری بدین مضمون نقل می کند:

اذا جاوزالاثنین سرفانه ببثّ و تکثیر الوُشاةِ قمین

دُرّة الغواص، طبع طهران، ضمیمهٔ مجاری الادب ثعالبی /۱۴۱. صورتهای دیگری هم از مضمون نقل شده است. رجوع شود به دکتر مهدوی‌دامغانی، مجلهٔ یغما سال ۱۵ /۵—۳۲۴. و در مورد تفسیر معنی اثنین به

شفتین: و اغرب بعضهم ففسّر قول بعضهم و کل صرجا وزا لاثنین شائع، بان المراد بالاثنین الشفتان، تزیین الاسواق /۱۹٤.

۷— در باب بیت و تضمین ابواسحق المزّی، رجوع شود به: علامّه محمد قزوینی، توضیحات جهانگشای، ج ۲٤٦/۱. فحوای مضمون در یک بیت ابن فارض در تائیهٔ کبری هم هست:

وکن صارماً کالوقت فالمقت فی عسی و ایاک علاّ فهی اخطر علّة

شرح سعید فرغانی، مشارق الدراری /۲۱٤.

۸— جماشیش که ضبط سین هم در آن آمده است جمع جُمشوش یا جمسوس است. والجُمشوش: الطویل، و قیل: الدمیم القصیر، وقیل: اللئیم، و قیل هو النحیف الضامر. و قال ابن حلّزه: بنولخیم و جماشیش مُضَر - لسان العرب ۲۷۵/٦، الجمسوس: القصیر الدمیم، ج جماسیس، قال عمرو بن معدی کرب:

تداعت حوله جشم بن بکر و اسلمه جماسیس الرباب

اقرب الموارد ۱۲۷/۱. بدینگونه جماشیش عرب در مثنوی ٤٠٤۳/۳ هم مثل جماشیش مضر و جماسیس رباب در معنی لئام قوم و فرودستان و سفلگان به کار رفته است.

۹— یک مصداق واحد کالالف که تقریباً با همین وصف نام وی در تاریخ مذکورست وَهْرِزدیلمی سردار ایرانی عهد ساسانی است. به موجب قصه‌یی که طبری نقل می کند خسرو انوشیروان وی را سردار عده‌یی کرد که برای اخراج حبشی ها به یمن فرستاد: فقود علیهم قائدا من اساورته یقال له وهرز کان کسری یعدله بالف اسوار، طبری، طبع دخویه ۱، ۲/۳—۱۹۵۲؛ و انوشیروان او را به هزار مرد داشتی به جوانی و هر کجا او را بفرستادی گفتی هزار مردسوار را فرستادم، تاریخ بلعمی، تصحیح م.بهار، پروین گنابادی /۱۰۲۹، مقایسه شود با: دو قرن سکوت، چاپ چهارم/۳۰ و ما بعد. همچنین یک تن از آل ابی صفره العتکی به نام عمربن حفص در خور ذکرست که از سرداران منصور خلیفه بود، و یکچند از جانب وی ولایت سند داشت و بارها از طرف منصور به جنگهای مختلف فرستاده شد و سرانجام در افریقیه ضمن جنگ با خوارج به قتل رسید (۱۵۳) و او را هزار مردی خواندند — به قول طبری یقال له هزار مرد. طبع دخویه III، ۳٦۰/۱، مقایسه شود با ۳۷۰، ۳۷۲، و وی نیز مصداق عنوان واحد کالالف محسوب می شد که شاید خود آن ترجمهٔ لفظ هزار مرد بوده باشد.

۱۰— از ینجمله است موارد ذیل: اُولوالعزم ★۳٦۰۳/۲ ماخوذ از قرآن (۳۵/٤٦)؛ بلاغ مبین ★۲۹۸۳/٤ قرآن (۲/۵)؛ الست ★۱٦٦۷/۲ قرآن (۱۷۲/۷)، رَشَد ★۱۹۲۰/۳ قرآن (۱۰/۱۸)؛ خامدون ★۱۷٦۳/٤ قرآن (۱۲/۹)، سلسبیل ★۱٤۷۵/۱ قرآن (۱۸/۷٦)، عُتُل ★۳۲۱۳/۵ قرآن (۱۳/٦۸)، عسر و یسر ★۳٦۱/۵ قرآن (۹/۹٤)، علیین ★٦٤۱/۱ قرآن (۱۸/۸۳)؛ قلب سلیم ★۲۳۷٤/۲ قرآن (۸۹/۲٦) مناص ★۱۵۰۲/۳ قرآن (۳/۳۸)، نعجه ★۱۹۵٤/۳ قرآن (۲۳/۳۸)، یوم التناد ★۳۵۸۲/۱ قرآن (۳۲/٤۰)، احکم الحاکمین ★٤۲٤/٦ قرآن (٤۵/۱۱)، اشر ★۲٦۳۷/٦ قرآن (۲۵/۵٤)، بئس المهاد ★۳٦۲۱/٦ قرآن (۱۲/۳)، بئس القرین ★۲٦۳۱/٦ قرآن (۳۸/٤۳)، طارق ★۷۲۸/٦ قرآن (۱/۸٦)، صرح ★۱۵۵۵/٦ قرآن (٤٤/۲۷) فرث ★۱٤۰۹/٦ قرآن (٦٦/۱٦)، لُدّ ★۲٤۸۸/۵ قرآن (۹۷/۱۹)، مُزن ★۳۰۵۵/٦ قرآن (٦۹/۵٦).

۱۱— مثل این بیت:

واغتفر قلّة الهدیّة منی ان جهد المقل غیر قلیل

ثمارالقلوب /۵۳۷. مقایسه شودبا این بیت منسوب به متنبی:

جهد المقل فکیف بابن کریمة یعطی جمیلاً واللسان فصیح

قطب الدین الشیرازی، شرح حکمة الاشراق /۹.

۱۲— از آنجمله است موارد زیر: اصبعین ۱/۷۵۹ که مأخوذست از حدیث قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن (احیاء ۱/۷۹)، امت مرحوم ۶/۴۸۳ ماخوذ از حدیث: ان هذه الامّة مرحومة (مسند احمد ۴/۴۱۰)، لاابالی ۳/۳۹۴۸ ماخوذ از خبر: هؤلاء فی الجنة ولاابالی و هؤلاء فی النار و لاابالی (احیاء ۳/۳۶)، جف القلم ۱/۳۸۵۱ ماخوذ از حدیث: جف القلم بما هو کائن (مسند احمد۲/۳۰۷)، سوءالقضا ۱/۱۹۳ مأخوذ از خبر: کان رسول الله صلی الله علیه و سلّم یستعیذ من هؤلاء الثلاث: درک الشقاء و شماتة الاعداء و سوء القضاء (مسند احمد ۲/۲۴۶)، جیفة اللیل و بطّال النهار ۶/۲۰۶۲ مأخوذ از حدیث: کفی بالمرء نقصاً فی دینه ان یکثر خطایاه و ینقص حلمه و یقل حقیقته: جیفة باللیل بطّال بالنهار (جامع صغیر ۲/۹۰)، ربّ سلّم ۱/۲۷۳۱ مأخوذ از خبر: شعار المسلمین علی الصراط یوم القیامة اللهم سلّم (مستدرک حاکم ۲/۳۷۵)، لولاک ۵/۲۷۳۷ مأخوذ از عبارت: لولاک لما خلقت الافلاک (اللؤلوء المرصوع/۶۶)، قباب ۳/۲۲۹۲ مأخوذ از حدیث قدسی: اولیائی تحت قبابی لا یعرفهم غیری (احیاء ۴/۲۵۶)، مکاره ۴/۱۸۵۷ مأخوذ از حدیث: حُفّت الجنّة بالمکاره و حفّت النّار بالشهوات (صحیح مسلم ۸/۱۴۳).

۱۳— الجبار هو الذی ینفّذ مشیئته علی سبیل الاجبار فی کلّ واحد و لا تنفذ فیه مشیئة احد، غزالی، المقصد الاسنی /۷۸. کسی که خلق را قهر کند و گردن فرو شکند جلّ جلاله مر او را جبّار خوانند ولکن همهٔ جباران اندر جباری مذموم و نکوهیده باشند از بهر آنکه اندر ملک غیر تصرف می کنند. تا اندر حد امر باشند نام جباری نگیرند چون از حد امر بیرون شوند نام جبّاری گیرند از بهر این مذموم باشند و باز خدای تعالی هر چه کند اندر ملک خویش کند. شرح تعرّف ۱/۱۲۰.

۱۴— الحضرات الخمس الالهیه: ۱) حضرة الغیب المطلق و عالمها عالم الاعیان الثابته فی الحضرة العلمیة و فی مقابلتها ۲) حضرة الشـــهادة المطلقة و عالمها عالم الملک و ۳ و ۴) حضرة الغیب المضاف و هی تنقسم الی ما یکون اقرب من الغیب المطلق و عالمه عالم الارواح الجبروتیه والملکوتیه اعنی عالم العقول و النفوس المجرده و الی ما یکون اقرب من الشهادة المطلقة و عالمه عالم المثال و یسمّی بعالم الملکوت ۵) و الخامسة الحضرة الجامعة للاربعة المذکورة و عالمها عالم الانسان الجامع بجمیع العوالم و ما فیها. تعریفات /۷۹. صوفیه را به همین سبب گه گاه اهل الحضرات خوانده‌اند. ابن خلدون، المقدمه، طبع بولاق ۱/۳۹۳. در باب نفوذ این نظر به درعرفان ریمون لول اسپانیایی مقایسه شود با:

Miguel Asin Palacios, Ibn Masasrra y su Escula, Apendice 6/204 seqq.

۱۵— اخبار الحلاج، شمارهٔ ۷۳، پرسیدند (از حلاّج) که طریق به خدای چگونه است گفت دو قدم است و رسیدی: یک قدم از دنیا برگیر و یک قدم از عقبی اینک رسیدی به مولی. تذکرةالاولیاء ۲/۱۳۹ مقایسه شود با: شیخ شهاب‌الدین سهروردی، یحیی بن حبش، مونس العشّاق ۱۹۳۴/۳۹ که این دو گام را عبارت می داند از معرفت و محبّت. همچنین رجوع شودبه شرح تعرّف ۱/۲۶، مقالات شمس /۲۸۸، ۷—۲۷۶، ۵۲—۵۱، مناقب افلاکی/۶۶۸، ولد نامه /۲۷۰.

۱۶— مقایسه شود با: شرح تعرف ۲/۱۷۸، کشف المحجوب /۳۱۴، اللمع /۵۴۳، ۵۵۲.

۱۷— مقایسه شود با: شرح تعرّف ۴/۱۴۷، کشف المحجوب /۴۵۳، ۴۵۵، ۴۶۲.

۱۸— قول ابو حنیفه: اذا ضرب الاب ابنه علی تعلیم القرآن اوالادب فمات قال ابو حنیفه علیه الدیه و لا

یرثه. نقل از فاتح الابیات. مقایسه شود با: هماثی ،مولوی نامه ۷۷۳/۱. داستان ذیل که ابن اثیر نقل می کند تا حدی نیزشاید برحکم درضرب معلم مبتنی باشد: وکان الدز محمود السیرة و من محاسن اعماله انّه کان له اولاد و لهم معلم یعلمهم فضرب المعلم احد هم فمات فاحضره الدز و قال له یا مسکین ما حملک علی هذا فقال و الله ما اردت الا تادیبه فاتفق ان مات فقال صدقت و اعطاه النفقه و قال له تغیب فان امه لا تقدرعلی الصبر فربما اهلکتک ولا اقدر المنع عنک... الکامل ۳۱۱/۹.

۱۹ و ۲۰ و ۲۱ —تقریر مسألهٔ کیس در کتاب هدایة فی شرح بدایة المبتدی، از کتب عمدهٔ فقه حنفی، که به موجب بعضی روایات مولانا جلال الدین توجه خاصی به آن داشت بر ین وجه است: (و ان طرّ صُرّة خارجة من الکُمّ لم یقطع و ان ادخل یده فی الکم یقطع) لان فی الوجه الاول الرباط من خارج فبالطرّ یتحقق الاخذ من الظاهر فلا یوجد هتک الحرز، و فی الثانی الرباط من داخل فبالطر یتحقق الاخذ من الحرز و هو الکم و لو کان مکان الطر حل الرباط ثم الاخذ فی الوجهین ینعکس الجواب لانعکاس العلّة. و عن ابی یوسف، رحمه الله انه یقطع علی کل حال لانه محرز امّا بالکم او بصاحبه. قلنا الحرز هو الکم لانه یعتمده (و ان سرق من القطار بعیراً او حملاً لا یقطع) لانه لیس بمحرز مقصوداً فتتمکن شبهة العدم و هذا لان السائق و القائد و الراکب یقصدون قطع المسافه و نقل الامتعة دون الحفظ حتی لوکان مع الاحمال من یتبعها للحفظ قالوا یقطع (وان شق الحمل و اخذ منه قطع) لان الجوالق فی مثل هذا حرز لانّه یقصد بوضع الامتعه فیه صیانتها کالکم فوجد الاخذ من الحرز فیقطع (و ان سرق جوالقا فیه متاع و صاحبه یحفظه او نائم علیه قطع) و معناه اذا کان الجوالق فی موضع هو لیس بحرز کالطریق و نحوه حتی یکون محرزا بصاحبه لکونه مترصدا لحفظه و هذا لانّ المعتبر هوا لحفظ المعتاد و الجلوس عنده و النوم علیه یعّد حفظاً عادة و کذا النوم بقرب منه علی ما اخترناه من قبل. هدایة مرغینانی، طبع مصر، ۱۹۳۶ الجزء الثانی ۹۳/٤—۹۳.حاصل آنکه در سرقت از کیس و صره و جوال بارو امثال آنها هر گاه سرقت متضمن هتک حرز نبوده باشد بر سارق قطع ید نیست و اگر حرز و حفظ معتاد به وسیلهٔ صاحب مال انجام شده باشد سرقت متضمن هتک حرزست و بر سارق حکم قطع ید می شود. آنچه در شقوق مسألهٔ کیس مطرح می گردد تحقق حرز و هتک حرزست در ین سرقت.

در مسألهٔ قبض اعمی، عبارت هدایه بدین وجه است: و بیع الاعمی و شراؤه جایز و له الخیار اذا اشتری لانه اشتری مالم یره و قد قررناه من قبل ثم یسقط خیاره بجسّه المبیع اذا کان یعرف بالجس و بشمّه (متن: یشمه) اذا کان یعرف بالشم و بذوقه (متن: یذوقه) اذا کان یعرف بالذوق، کما فی البصیر و لا یسقط خیاره حتی یوصف له لان الوصف یقام مقام الرؤیة کما فی السلم و عن ابی یوسف رحمه الله انه اذا وقف فی مکان لوکان بصیرا لرآه و قال قدرضیت سقط خیاره لان التشبیه یقام مقام الحقیقه فی موضع العجز کتحریک الشفتین یقام مقام القرائة فی حق الاخرس فی الصلوة و اجراء الموسی مقام الحلق فی حق من لا شعر له فی الحج و قال الحسن یوکل وکیلا یقبضه (متن: یقبضه) و هو یراه و هذا اشبه بقول ابی حنیفه رحمه الله لان رؤیة الوکیل کرؤیة الموکّل علی مامرّ آنفا. الهدایه ج ۲۶/۳. و در ینجا مزید ایضاح را نقل عبارت کتاب المبسوط تصنیف شمس الائمهٔ سرخسی هم شاید خالی از فایده نیست: (و الاعمی فی کل ما اشتری اذا لم یقلب و لم یجس بالخیار) فاذا قلب او جسّ فهو بمنزلة النظر من الصحیح و لاخیار له الا ان یجد به عیباً. المبسوط، طبع مطبعة السعاده بجوار محافظة مصر، بدون تاریخ، ج۷۷/۱۳).

در مورد کلب معلّم قول صاحب هدایه چنین است: و یجوز الاصطیاد بالکلب المعلم والفهد و البازی و سائر الجوارح المعلمه... و اسم الکلب فی اللغة یقع علی کل سبع حتی الاسد و عن ابی یوسف رحمه الله انه

استثنی من ذلک الاسد و الذب لانهما لایعملان لغیر هما، الهدایه‌ج ۸۷/٤ .واشارت مولانا در موضع ما نحن فیه ٤٨٥٩/٦ غیر از مورد کلب اصطیاد ناظر به مطلق تعلیم کلب باشد و به کلب حارس که شیخ جام به مناسبت اشارت بدان می گوید: چون سگبان سگ پلید را ریاضت دهد روزی چند، سگ امیرش خوانند... چون سگی که پلیدتر ین سباع بود بدین قدر علم وی را چندین مرتبت آمد... پس مؤمن موحّدی که عزیزتر ین خلق است توبه کند و هوای خویش را قهر کند... کی روا بود که حق... او را از دریای کرم و لطف خویش بی بهره گذارد. انس التائبین، به کوشش دکتر علی فاضل ۱/۸—۷۷.

۲۲— نظیر این قول به ضرار بن عمرو از قدماء متکلمین منسوب است که ابو المظفر الاسفراینی از وی نقل می کند: ان الله یُریٰ بحاسّة سادسة خلاف الحواس الخمس التی هی مستعملة للخلق فیما بینهم، التبصیر فی الدین /۹۵ -. در بارهٔ حس مشترک در مفهوم مصطلح حکماء رجوع شود به تهانوی: الحس المشترک هوعند الحکماء القوةالتی ترتسم فیها صورالجزئیات المحسوسة بالحواس الظاهره و یسمّی بالیونانیه بنطاسیا -. کشاف اصطلاحات ۳۰٤/۱.و نیز مقایسه شود با چهار مقاله، مقالهٔ اول، طبع دکتر معین ۱۳/۱.

۲۳— مفهوم عدم در نزد ارسطو (ما بعد الطبیعه ۲۲/۵) متضمن فقد وجود و فقدان ظهوراست و حکیم یونانی هر چند عدم مطلق را نفی نمی کند حالت قابلیت محض را که در ماده هست عدم مضاف می شمرد. قول معتزله هم که معدوم را شئ و آن را مناط علم ازلی خداوند به حوادث می خوانند در واقع به همین عدم مضاف مربوط است که متعلق آن ممتنع الوجود نیست. اعتقاد صوفیه نیز به ثبوت اعیان در عدم (اعیان ثابته فی العدم) با قول معتزله در ظاهر تفاوت زیادی ندارد و هر دو مربوط به معدوم ممکن الوجوداست نه معدوم ممتنع الوجود چنانکه مناقشهٔ اشاعره و حکماء هم در نفی شیئیت از معدوم به مفهوم عدم بما هو عدم مربوط است و در حقیقت اگر قول صوفیه را چنانکه صدر المتألهین خاطر نشان می کند می توان تاویل نمود قول معتزله را هم با تأویل می توان قابل توجیه ساخت در هر صورت هر دو قول ظاهراً از مقالات حکماء اقدمین متأثر باشد، وازتعلیم ارسطو که صوفیه از طریق نو افلاطونیان گرفته اند، و معتزله مع الواسطهٔ رواقیان یا اصحاب مظال. برای مناقشات حکما و متکلمان در ین باب و نقد و بحث عقاید معتزله و فلاسفه در ین مسأله، رجوع شود به: ابن حزم، الفصل ٤٤/۵؛ شهرستانی، نهایة الاقدام /۱۵۰، صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، طبع بیروت ۲۳۸/۲—، ۲٦۰—، ۳٤۷—، ۱۸۲/۸—، ۲۸٦/۸— لاهیجی، شوارق الالهام ۵۵/۱، ۷۲، کشف المراد/۱۷—۹.

۲٤— الاتباع، هو من سنن العرب وذلک ان تتبع الکلمةُ الکلمةَ علی وزنها و رو یها اشباعاً و توکیداً اتساعاً کقولهم جائع نائع و ساغب لاغب وعطشان نطشان... وقد شارکت العرب العجم فی هذا الباب، ثعالبی، فقه اللغه /۳۰۳.

۲۵— استاد فروزانفر در ین مورد نظر شارح را می پذیرد اما قبول آن خالی از اشکالی نیست. مقایسه با: دیوان الکبیر،ج ۲۹٤/۷.

۲٦— در باب آینه که از آهن مصقول می ساخته اند رجوع شود یادداشت شمارهٔ ۲۱ فصل ۳ کتاب حاضر.

۲۷— اسناد رسم خالکوبی به اهل قزو ین ظاهراً از باب علاقهٔ جوانان آنجا به اظهار جلادت و پهلوانی بوده است ومخصوصاً به سبب مجاورت با ثغر ملاحده در ین باب تقید و تعمدی داشته اند چنانکه به فتوای فقهای خویش از هر گونه اختلاط با آنها به شدت اجتناب می کرده اند و به قول زکر یا بن محمود قزو ینی، ان جاء من ذلک الجانب طائر لقتلوه، آثار البلاد /۳۷۵. در مقالات شمس تبریزی هم /۲۲۳ بر سبیل ظرافت در بیان

همین علاقهٔ قوم به اظهار جلادت نقل شده است که وقتی در قزوین آوازه افتاد که ملاحده آمدند قزوینی مادر خویش بکشت تا ملاحده دانند که محابا نیست. از سادگی قوم هم در لطایف عبید حکایات مشهور هست که نظیر آنها در باب اهل سایر بلاد نیز شایع است. در خود قزوین از عقل و فطنت شیوخ و اطفال حکایات جالب نقل می‌شد. آثار البلاد /۴۳۵ – نظیر آنچه در عراق و جبال در بارهٔ سادگی اهل قزوین می گفته‌اند در بلاد شام در باب اهل حمص نقل می‌شده است و جالب آنست که یونانی های باستانی هم در بارهٔ اهل شهر آبدرا Abdera همین گونه حکایات نقل می کرده‌اند. در بارهٔ اهل حمص و اهل آبدرا، به ترتیب رجوع شود به:

— Basset, R.,1001 Contes, I/427—8, 451—2.
— Sarton, G., A History of science I/251.

۲۸— ازجمله بعضی آن را با شهری در ترکستان چین منطبق پنداشته‌اند:

Nicholson, R.A. ,The Mathnawi, Vol. VIII, Commentary II/40

اما تامّل در ابیات به طور واضح نشان می دهد که مراد قوطی معمولی است و فی المثل در بیت ۱۴۱۴/۳ بی شک مقصود آنست که مراد تو در قوطی نزدتست و من فرسنگها از تو دورم و گویی از ینجا به بلغار افتاده باشم.

۲۹— ظاهراً مثل در مورد کسی است که آنچه را می فروشد دو باره به حیله و ترفند ازدست خریدار خارج می کند و قصه‌یی هم در نظیر مورد نقل کرده‌اند که در فاتح الابیات شیخ اسمعیل انقروی هست و عبارت مثل گونه‌یی هم در بیان آن آمده است: فلان کس اگر ترا گاو آرد گره محکم کن تا باز ندزدد.

۳۰— از جمله در دانشنامهٔ میسری از قدیمترین آثار منظوم فارسی (حدود ۳۷۰ هجری) از افلاطون هم در ضمن سایر اطباء مثل بقراط و جالینوس یاد می شود:

نه بقراط حکیم و نه فلاطون   نکردی مرگ براهرن شبیخون

مقایسه شود با: ژیلبر لازار، اشعار پراکندهٔ قدیمترین شعرای فارسی زبان /۱۹۱. در باب افلاطون طبیب مقایسه شود: با ابو سلیمان سجستانی، (منتخب) صوان الحکمه /۱۰۳، که از او به عنوان: افلاطن الاول الطبیب یاد می کند. مقایسه شود با تاریخ الحکماء قفطی که ا و را صاحب الکیّ می‌خواند. ترجمهٔ فارسی /۱۰۱، همچنین رجوع شود به: کاروان ان اندیشه /۲۲۹ .

۳۱—کوه رَضوی، کوه احد، طور سینا، وابوقبیس در افواه شعرا به ثقل و صلابت و استحکام موصوف بوده است. از این جمله است قول ابوالعلاء المعری:

یهم اللیالی بعض ما انا مضمر   ویثقل رضوی دون ما انا حامل

و قول ابن فارض در تائیهٔ کبری:

و لوان ما بی بالجبال و کان طو   رسینا بها قبل التجلّی لدکّت

در مورد احد رجوع شود به: میدانی /۲۱۵. درباب ابوقبیس: لغت نامه ۷۷۶/۳ .

۳۲— در مورد عباس دبس یادوس نشابوری حکایات جالب هست که او را قهرمان گدایی و شیخ و استاد گدایان عصر نشان می دهد. از جمله رجوع شود به: جوامع الحکایات عوفی، ج اول، از قسم سوم، به تصحیح دکتر بانوی کریمی، طهران ۱۳۵۲/۴۸—۱۳۹، و جامع التمثیل محمد حبله رودی، باب امثال «حرف گ»، که حکایت مذکور در روایت عوفی را به نحو جالبی کامل می کند.

۵

۱ــ عبارت ناظر به گفتهٔ حافظ است در ین مطلع:

اگر چه عرض هنر پیش یار بی ادبیست　　زبان خموش ولیکن دهان پر از عربیست

در عین حال لفظ خموش در استعمال متن اشاره به تخلص مولاناست که در غزلیات خویش غالباً عین یا معادل آن را به‌این معنی ذکر می‌کند. در نزد اکثر ادبا در ین ایام از عهد مولانا و از مدتها قبل استعمال تعبیرات عربی و اظهار عربی دانی متضمن داعیهٔ فضل و هنر محسوب می‌شده است. جهانگشای جوینی و تاریخ وصاف که در همین ایام و اندکی بعد به وجود آمد شاهد وجود این رسم است. در سنهٔ ۶۰۳ مترجم تاریخ یمینی در مقدمهٔ ترجمهٔ خویش می‌نویسد «اهل خبرت و معرفت دانند که در لغت عجم مجال زیادت تأنقی نیست و ابونصر عُتبی رحمه الله در تقریر و تحریر این کتاب سحر حلال نموده است. و اگر کسی از اوج آن فصاحت و رقّت آن عبارت در حضیض این ترجمه ورکاکت آن خواهد نگریست جز فضیحت حاصلی نباشد». ترجمهٔ تاریخ یمینی، نسخهٔ خطی. مقدمه مرزبان نامه و مقدمهٔ روضة العقول هم که مقارن همین سالها تحریر شده است این معنی را که جز با اینگونه تعبیرات کلام لطف و رونق نمی‌یابد به تصریح و اشارت یاد کرده‌اند و این رسم که در کلام مورخان سلاجقهٔ روم مخصوصاً مؤلف مسامرة الاخبار وراحة الصدور و تا حدّی حتی درتحریر مصنّف مرصاد العباد هم هست عادت و سنت عصر را که عَتَبَة الکتبه و التوسل الی الترسل نیز نمونهٔ انشاء مکاتبات اهل آن است نشان می‌دهد و انعکاس آن در مجالس مولانا و هم در مثنوی و غزلیات وی نیز از همین جاست.

۲ــ شعر معروف منسوب به حلاج بدین مطلع است:

اقتلونی یا ثقاتی　　ان فی قتلی حیاتی
و مماتی فی حیاتی　　و حیاتی فی مماتی

و به این قطعهٔ حلاّج که ظاهراً در اصل چند بیتی بیش نبوده است به سبب سهولت وزن و قافیه تدریجاً به مرور زمان در نسخه‌ها ابیات دیگر مشتمل بر معانی مبتذل و مکرر الحاق کرده‌اند. برای تمام قطعه رجوع شود به: دیوان الحلاج، طبع ماسینیون /۳۳ و ما بعد.

۳ــ متن کاملتری از ابیات در کامل مبرّد /۵۰۴ آمده است. در باب عدی بن رقاع که در نسیب و تغزل به لطف بیان موصوف است، رجوع شود به: اغانی، ج ۱۷۹/۸ ــ، ابن قتیبه، الشعر و الشعراء /۴ــ۳۹۱، طبقات جمحی /۵ــ۱۴۴. در باب ذکر ابیات درمقدمهٔ مقامات مقایسه شود با یادداشت دکتر مهدوی دامغانی، راجع به ابیات عربی کلیله، یغما، سال ۹/۱۶ــ۴۰۸. به هر حال با آنکه اصل ابیات عدی بن رقاع از نوع نسیب عادی است، مولانا اینجا در دیباچهٔ مثنوی آن را همچون تعبیری از عشق صوفیانه نقل می‌کند و به آن لطف خاص می‌دهد.

۴ــ الافاسقنی خمرا و قل لی هی‌الخمر　　ولا تسقنی سراً اذا امکن الجهر

یریدُ ابونواس من قوله «قل لی هی الخمر»، استمتاع حواسه کلها بلذة الخمر فیده تلمس و فمه یذوق و عینه تری و لم یبق الا الاذن فتردید اسم الخمر علیها لذّة یطالب ساقیه بها. دیوان ابی نواس، طبع دارالکتاب /۲۸ به موجب روایات متعدد که در کتب ادب منقول است نظیر این تفسیر را خود ابونواس بروفق آنچه از قول وی نقل است از یک کودک مکتب که معلم کُتّاب از وی سبب الزام گفتن «هی الخمر» را از ساقی از وی پرسیده بود شنید. روایت مشهورست و در بعضی تذکره‌های فارسی هم نقل شده است. از جمله در کلمات

الشعراء، مقایسه شود با: حسام‌الدین راشدی، تذکرهٔ شعرای کشمیر ۲۵۱/۳. در باب شهرت این تفسیر مقایسه شود با قول هجویری که بعد از نقل بیت شاعر می‌افزاید: یعنی بده آب دوست (کذا) مرا تا چشم ببیند و دست بپساود و کام بچشد و بینی ببوید آنک (کذا) یک حاست را (از) آن نصیب نباشد پس بگوی این خمرست تا گوش نیز نصیب یابد تا همه حواس من اندر بند آن شوند و از آن لذت یابند. کشف المحجوب ۵۳۰؛ نیز مقایسه شود با تفسیر مشابه از غزالی در باب همین شعر، سبکی، طبقات ۲۷۹/۹

۵ــ شربنا و اهرقنا علی الارض جرعة　　　　ولـلارض مـن کـأس الکرام نصیب

نظیر مضمون، واشاره به این رسم، در دیوان حافظ و در کلام منوچهری دامغانی هم هست. مقایسه شود با: دبیر سیاقی، دیوان منوچهری /۸ــ۱۸۷.

۶ و۷ــ مقصود این قطعهٔ منسوب به اوست:

فـلا تـحـسـب مـقـال الـرسـل حـقـا　　　　و لـکـن قـول زور سـطـروه
لـکـان الـنـاس فـی عـیـش رغـیـد　　　　فـجـاؤابـالـمـحـال و کـدروه

و این قطعه در ارشادالاریب یاقوت معروف به معجم الادباء،طبع مرجلیوث ۱۶۲/۱، المنتظم ابن الجوزی ۱۸۶/۸، انباه الرواة قفطی،طبع قاهره ۷۹/۱۹۵۰ نیز نقل شده است و قرب عهد این مآخذ با عصر مولانا حکایت از تداول قطعهٔ معرّی درالسنهٔ اهل عصر دارد و می‌تواند کلام مولانا را مأخوذ یا ملهم از مضمون آن نشان دهد.

۸ــ مراد بیت پنجم و ششم از قطعهٔ ذیل است از ابوالعلاء المعرّی:

اسـهـب الـنـاس فـی الـمـقال و مابط　　　　ـر الأ بـنـزلـة هـمـبـهـوه
عـجـبـا لـلـمـسـیـح بـیـن اناس　　　　والـی الـلـه والـد نـسـبـوه
اسـلـمـته الـی الـیـهـود الـنـصـاری　　　　و اقـرو بـانـهـم صـلـبـوه
یـشـفـق الـحازم اللبیب علی الطف　　　　ـل، اذا مـالـداتـه ضـربـوه
و اذا کـان مـا یـقـولـون فـی عـیـ　　　　ـسی صـحـیـحـاً، فـاین کـان ابـوه؟
کـیـف خـلـّی ولـیـده لـلاعـادی　　　　ام یـظـنـون انـهـم غـلـبـوه؟
و اذا مـاسـألـت اصـحـاب دیـن　　　　غـیـروا بـالـقـیـاس مـا رتـبـوه
لایـدیـنـون بـالـمـعـقـول و لـکـن　　　　بـا بـاطـیـل زخـرف کـذبـوه

لزوم مالا یلزم، اللزومیّات، طبع بیروت، دارصادر ۱۹۶۱، ۶۰۹/۲.

۹ــ ابوالعلاء المعرّی از معتقدان شعر ابوالطیّب المتنبّی بود و کتاب «اللامع العزیزی» را در شرح شعر وی تصنیف کرد. گویند چون از تصنیف آن فارغ شد و آن کتاب را بر وی بخواندند و بشنودند ابوالعلاء گفت: کانّما نظر المتنبی الیّ حیث یقول (من البسیط):

انا الـذی نـظـر الاعـمـی الـی ادبـی　　　　و اسـمـعـت کـلـمـاتـی مـن بـه صـمـم

ابوالعلاء در بغداد به مجلس سیّد مرتضی تردّد داشت و مورد تکریم بود. روزی سید در متنبی طعن کرد، معری با ادب اعتراض کرد که در فضل او همین قصیده کافی است:

لـک یـا مـنـازل فـی الـقـلـوب منازل　　　　اقـفـرت انـت و هـن مـنـک اواهـل

و سیّد حکم کرد تا او را به خواری از مجلس براندند و در سبب این حکم خویش گفت در دیوان متنبی نیکوتر از این شعر بسیار هست. اشارت معرّی به این بیت آن قصیده ناظر بوده است:

و اذا اتتک مذمّتی من ناقص　　فهی الشهادة لی بانّی کامل

روایت معروف است و ظاهراً بیشتر افسانه باشد یا قصه را با آب و تاب نقل کرده‌اند. برای تفصیل رجوع شود به: نامهٔ دانشوران، طبع قم ۲۱۰/۲ و ریحانة الادب ۴۰/۴ ــ.

۱۰ــ هی الدنیا تقول بملأ فیها　　حذار حذار من بطشی و فتکی

قصهٔ انوری و ملک الجبال در لباب الالباب عوفی، طبع سعید نفیسی آمده است ۳/۳ــ۳۴۲. گویندهٔ شعر ابوالفرج الساوی شاعری فارسی زبان عربی گوی بوده است در دستگاه دیالمهٔ ری. این اشعار وی در یتیمة الدهر ثعالبی ۳۹۳/۳ هم هست و دو بیت آن در انوار الربیع طبع نجف ۱۹۶۸، ۶۳/۱ نیز آمده است.

۱۱ــ از ابیات مورد اشاره در متن، شعر لبید:

الا کل شیئٍ ما خلا الله باطل　　و کل نعیم لامحالة زائل

سیرت رسول الله ۱/۶ــ۳۵۵ــ۰. بیت متنبّی:

و من یک ذا فم مرّ مریض　　یجد مرّاً به الماء الزلالا

دیوان المتنبی، مکتبة صادر، بیروت ۱۹۲۶/۱۱۸. شعر ابی نواس و مصرع: کلام اللیل یمحوه النهار دیوان ابی نواس، حیانه، بیروت، بی تاریخ، المکتبة الاهلیة/۱۵؛ مقایسه شود با همین چاپ /۱۵۸:

کلام اللیل ینساه نهاراً　　فانّ الذنب فیه للعقیار

قطعهٔ منسوب به مجنون:

هوی ناقتی خلفی و قدامی الهوی　　و انّی و ایّاها لمختلفان

به اسناد به اعرابی من بنی کلاب در: الکامل مبرّد /۲۷۰ مذکورست. مقایسه شود با: دکتر یزدگردی، نفثة المصدور /۳۱۸. بیت متنبی:

اذا رأیت نیوب اللّیث بارزة　　ولا تظنّنّ انّ اللیث یبتسم

در دیوان المتنبی /۲۷۵ مذکورست. در باب لبید بن ربیعه و ترک شاعری کردنش بعد از اسلام رجوع شود به: طبقات ابن سعد ۲۱/۶. معهذا بعضی اشعار دیوان لبید با فحوای این روایت منافات دارد. روایت مثنوی در باب امرؤالقیس مثل اکثر حکایات مربوط به این شاعر جاهلی رنگ قصه دارد و این صورت روایت ممکن است از تاثیر قصهٔ ابراهیم ادهم خالی نباشد. برای تفصیلات راجع به دربدریهای امرؤ القیس و مسافرتش به روم، رجوع شود به: حنا الفاخوری، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی ۸/ــ۵۷.

۱۲ــ شعر متنبّی که بدان جواب می دهد، مطلع قصیده‌یی است از وی:

فؤاد ما تسلّیه المدام　　و عمر مثل ما تهب اللئام

دیوان المتنبی/۸۳. و شعری که بدون ذکر نام وی آن را یاد می کند:

بقائی شاء لیس هم ارتحالاً　　و حسن الصبر زمّوالاالجمالا

دیوان المتنبّی/۱۱۹. شعر مأخوذ از ابوالحسن باخرزی:

یا صاحب العودین لا تهملهما　　حرّک لنا عوداً و حرّق عودا

که مولانا آن را به این صورت نقل و اخذ کرده است:

صاحب العودین لا تهملهما　　حرّقن ذاحرّ کن ذاالکروب

دیوان کبیر ۱۸۴/۱. و شعر شاعر عرب:

ارىٰ بول الثعلبان برأسه | لقد ذلّ من بالت عليه الثعالب

که مولانا آن را به این صورت در آورده:

جواب لمن قد قال عابد بعله | ارى البعل قد بالت عليه الثعالب

دیوان کبیر ۱۹۳/۱.

۱۳ و ۱۴— فدفد: الفلاةُ الّتی لاشیٔ بها، الارض الغلیظة ذات الحصی، المکان الصُّلب. لسان العرب ۳۳۰/۳. منوچهری: تا بچمد گور در میانهٔ فدفد. دیوان، چاپ دوم /۱۸۰ نحر و بحر: مراد نحر البحر و بحرست.و نحرالبحر نظیر آنچه در عبارت نحرالنهار و نحرالظهیره آمده است در معنی اول و ابتدای آنست یا مثل نحرالصدر به معنی قسمت بالایین آن و مقصود آنست که هم آن موضع از دریا که اول آن و محل شروع سیاحت در آن است و هم خود دریا را پیدا کردم و لفظ آشنایی هم در ینجا چنانکه پیداست ایهام دارد به معنی سباحت و معروفست. در مورد معنی نحر در نظایر مذکور در فوق مقایسه شود با: لسان العرب ۴۸/۷.

۱۵— از آنجمله است تعبیر بعد اللتیا و الّتی ۵۹۹/۳ که مثل گونه‌یی است در عربی و به قول میدانی: هما الداهیة الکبیرة و الصغیرة. مجمع الامثال ۱۲۵/۱. و اللتیّا مصغّر الّتی است و آن را به فتح و ضم لام ضبط کرده اندامّا حریری در درة الغوّاص خاطر نشان می کند که صحیح به فتح لام است و ضبط ضم صحیح نیست: یقولون بعد اللّتیا و الّتی فیضمون اللاّم الثانیة من اللّتیا و هو لحن فاحش وغلط شاین اذ الصّواب فیها اللّتیّا بفتح اللّام لانّ العرب خصت التی و الذی عند تصغیر هما و تصغیر اسماء الاشارة باقرار فتحة اوائلها علی صیغتها و بان زادت الفا فی آخرها عوضاً عن ضم اوّلها. درة الغوّاص، طبع طهران ۶/۱۲۷۲. در مورد منشأعبارت بعد اللّتیا و الّتی گفته اند مردی از جدیس زنی کوتاه بالا گرفت و از وی محنت بسیار دید چون وی را طلاق گفت زنی بلند بالا گرفت که آن نیز برایش مایهٔ ابتلا شد و ناچار وی را نیز طلاق گفت. در تعبیر از آن کوته بالا لفظ تصغیر به کار داشت و از وی به اللّتیا تعبیر می کرد،از ین رو گفت که بعد اللّتیا و الّتی لا اتزوّج ابدا. مقایسه شود با میدانی، مجمع الامثال ۱۲۵/۱.

۱۶— بوقُرّه هر چند در ینجا بر سبیل ظرافت در معنی مطلق اعرابی بکار رفته است کلام مولانا به معنی دیگر آن هم که کنیهٔ شیطان باشد ناظر به نظر می رسد: پیر صوفیان گفت در بیابان می‌رفتم شخصی را دیدم منکر، گفتم تو کیستی؟ گفت ابو مُرّه‌ام. کشف الاسرار ۶۲۶/۱. قزح که قوس قزح منسوب به اوست نیز نام شیطان است و عامه وی را ملک موکل به سحاب می خوانند: و قیل انّ قزح اسم شیطان و زعمت العرب ان الظاهر ایام الربیع هو قوسه و لذلک قال النبی لا تقولوا قوس قزح و قولوا قوس الله. محاضرات الادباء ۳۲۲/۲؛ لسان العرب ۳۹۸/۳.

۱۷ و ۱۸— مقایسه شود با یادداشت دکتر مهدوی دامغانی، مجلهٔ یغما،سال ۳۲۵/۱۵. در باب ابیات منسوب به آنحضرت:

رأیت العقل عقلین | فمطبوع و مسموع

که در احیاء علوم الدین غزّالی ۱۹/۳ مذکورست. مقایسه شود با: العقل قسمان موهوب و مکسوب فالموهوب خلقه الله و المکسوب ما یستفاد من التجربة والعبروالنظر، نقدالنثر/۴—۵.همچنین مضمون این بیت دیوان:

السیف و الخنجر ریحاننا | افٌ علی النرجس و الآس (چاپ بمبئی /۷۹) در یک موضع مثنوی* ۳۹۴۴/۱ و مضمون منسوب: کلّ سرّ جاوزالاثنین شاع، در چند موضع از جمله* ۱۰۴۹/۱ تضمین و اخذ شده است. در مورد مضمون اخیر رجوع شود به همین کتاب: یادداشت ۶ فصل ۴.

۱۹ــ مراد بلفرح هندو (وفات ۴۲۰) است از معاصران صاحب بن عباد که رشید و طواط دو بیت او را در بیان تشبیه تفضیل نقل می کند، ومأخذشعرخوداونیزهست:

من قاس جدواک بالغمام فما — انصف فی الحکم بین هذین
انت اذا جدت ضاحکا ابداً — و هو اذا جاد دامع العین

حدائق السحر، طبع عباس اقبال/۵۰، ضمیمهٔ دیوان رشیدالدین وطواط، طبع سعید نفیسی/۶۷۰.

۲۰ــ قطعه‌یی که در آتشکده آمده است و به احتمال قوی از شاعر دیگر به نظر می‌رسد، بعضی ابیاتش از قرار ذیل است و البته به کلام مولانا نمی‌ماند و خود به تنهایی منشأ هیچ حکم قطعی هم در باب آشنایی مولانا با شاهنامه نیست:

کیخسرو سیاوش کاوس کیقباد — گویند کزفرنگس افراسیاب‌زاد
رمزی خوش است گر بنیوشی بیان کنم — احوال خلق وقدرت وشادی وعلم وداد
زایران جان سیاوش عقل معاد روی — از بهر این نتیجه به توران زمین نهاد
پیران مکر پیشه که عقل معاش بود — آمد به رسم حاجب ودر پیش ایستاد...

مقایسه شود با: علی اصغر حکمت، امثال قرآن/۹.

۲۱ــ بیت ذیل از مخزن الاسرار، مقالهٔ یازدهم مرادست:

باز به بط گفت که صحرا خوشست — گفت شبت خوش که مرا جا خوشست

طبع وتصحیح وحید دستگردی ۱۳۲۱/۱۳۰، مقایسه شود با دیوان کبیر،ج ۱/۷–۲۹۶

۲۲ــ دواوین غزلیات بسیار شد... اگر چنانکه به طرز الهی نامهٔ حکیم و امابه وزن منطق الطیر کتابی باشد تا در میان عالمیان یادگاری بماند... به غایت مرحمت و عنایت خواهد بود. از سخنان حسام‌الدین چلبی به مولانا. مناقب العارفین ۲/۷۴۰.

۲۳ــ مناقشهٔ مولا با قانعی جوابی است به اعتراض قانعی برسنائی: روزی حضرت مولانا... در مدرسه نشسته بود از ناگاه ملک الشعراء قانعی... با جماعت اکابر... درآمدند بعد از مقالات بسیار... قانعی گفت که بنده سنائی را هرگز دوست نمی دارم از آنکه مسلمان نبود. فرمود که چه معنی که مسلمان نبود؟ گفت از برای آنکه آیات قرآن مجید را در اشعار خود تضمین کرده است و قوافی ساخته. حضرت مولانا به حدّت تمام قانعی را در هم شکسته فرمود که خمش کن چه جای مسلمانی... او از کونین مسلّم بود. مناقب ۱/۲۲۱، مقایسه شود با ۱/۳۲۲. بدینگونه قانعی بر سنائی اعتراض داشت، که چرا در کلام خود آیات قرآن را تضمین کرده است و ظاهراً مراد وی مخصوصاً قصیدهٔ وی بوده باشد بدین مطلع: ای منزه ذات توعمایقول الظالمون ـ . مقایسه شود با دیوان /۲۷۹. و این اعتراض که قانعی بر سنائی دارد در واقع مبنی بر سؤالی است که در ین باب مطرح بوده است نزد فقها و متکلمان: فی انه هل یجوز فی التصانیف و الرسائل و الخطب استعمال بعض آیات القرآن؟... و ذکر القاضی ابوبکر الباقلانی انّ تضمین القرآن فی الشعر مکروه و ائمة البیان جوّزوه و جعلوه من انواع البدیع. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن ۱/۴۸۳ ـ

۲۴ــ ازجمله بعضی شارحان احتمال داده اند اشارت ترک جوش نیم خام در مثنوی مربوط به این بیت مثنوی:

غم خورو نان غم افزایان مخور — زانکه عاقل غم خورد، کودک شکر

بوده باشد۳/۳۷۵۱، و نیکلسون این معنی را با این بیت حدیقه محتملاً مربوط می داند:

غم خود خور زدیگران مندیش — تو بر خویشتن بنه در پیش

ولیکن از تأمل در کلام مولانا جای شک باقی نمی‌ماند که ترک جوش وی مربوط به ابیات ما قبل است و ذکر این عنوان از باب اعتذار در مورد اجمال و ابهام واقع در قول سابق است نه لاحق که گوینده هنوز قصور یا تقصیری نشان نداده است تا در مقام اعتذار ایستد.

۲۵— مقایسه شود: با قرار از مدرسه /۹-۱۳۸.

۲۶— بدون اشارت به نام گوینده، شرح شطحیات/۲۷، مقایسه شود با: مرصاد العباد/۱۲۴

۲۷— این ابیات سنائی آباد مرادست:

نالهٔ نی زدرد خالی نیست — شوقش از روی زرد خالی نیست
عاشقی خوش دم است و خوش به نوا — زخم‌ها خورده است بر سر پا
بی زبان گوش را خبر کرده — بی بیان هوش و جان و دل برده
از دمش شعله‌ها همی خیزد — چه عجب گرنی آتش انگیزد

مثنویهای حکیم سنائی، با تصحیح و مقدّمهٔ مدرس رضوی، چاپ دوم ۱۳۶۰/۹۵.

۲۸— ابن جبیر سیّاح اندلسی که در بغداد شاهد مجلس وعظ ابن الجوزی بوده است آن را بدینگونه وصف می کند که: انه یصعد المنبر و یبتدء القرّاء بالقرآن و عددهم ینیف علی العشرین قارئ فیشرع الاثنان منهم او الثلاثة آیة من القرآن یتلونها علی نسق بتطریب و تشویق فاذا فرغوا تلت طائفة اخری علی عددهم آیة ثانیة و لا یزالون یتناوبون آیات من سور مختلفات... و اذا فرغوا اخذ هذا الامام الغریب الشأن فی ایراد خطبته عجلاً مبتدراً و افرغ فی اصداف الاسماع من الفاظه دُرراً و انتظم اوائل الآیات المقروئات فی اثناء خطبته و قرأ واتی بها علی نسق القرائة لها لامقدماً و لامؤخرا ثم اکمل الخطبة علی قافیة آخر آیة منها فلو ان ابدع من فی مجلسه تکلّف تسمیة ما قرأ القرّاء آیة آیة علی الترتیب لعجز عن ذلک فکیف بمن ینظمها مرتجلاً و یورد الخطبة الغرّاء بها عجلاً... رحلة ابن جبیر /۷-۱۷۶. و این بلاغت منبری ابن الجوزی، در سخنان مصنوع و نکته پرداز بهایش در منبر نیز به طور بارزی هویداست. زکریّا بن محمود القزوینی نقل می کند. سئل و هو علی المنبر: ابوبکر افضل ام علی؟ فقال الذی کانت ابنته تحته. فقالت السنّیة فضّل ابابکر و قالت الشیعة فضل علیاً و کانت له جاریة حظیّة عنده فمرضت شدیداً فقال و هو علی المنبر: الهی یا الهی ما لنا شئ الآهی قدرمتنی بالدواهی والدواهی و الدواهی -. آثار البلاد /۳۲۰.

۲۹— تعبیر «حکم غالب راست» اینجا به عبارت «الحکم لمن غلب» ایهام دارد. مقایسه شود با: دهخدا، امثال و حکم ۲۴۳/۱. و مولانا جای دیگر هم در مثنوی بدین معنی اشارت دارد:

حکم غالب راست چون اغلب بُدند — تیغ را از دست رهزن بستدند

۲۱۵۹/٤. و این استعمال در نزد سلطان ولد هم هست و وی در رباب نامه این گفتهٔ والد را هم تضمین می کند. رباب نامه/۴۰. و در مثنوی ولدنامه در تقریر معنی فمنکم کافر و منکم مؤمن بالحُسنی که یادآور ایهام واقع در کلام مولاناست به همین مضمون الحکم للغالب اشارت دارد:

در نُبی گفت تا شوی موقن — که تو یی کافر و تویی مؤمن -

ولد نامه/۱۵۵.

۳۰— جهل الفراشة ضرب المثل است و در نظم و نثر عربی معمول. ازجمله رجوع شود به ثعالبی، ثمار القلوب /۵۰۶. میدانی هم عبارت اجهل من فراشة را به عنوان مثل یاد می کند: لانها تطلب النار فتلقی نفسها فیها، مجمع الامثال ۲۶۰/۱.

۳۱— تشبیه به اشکال حروف ازمختصات شعر اهل مُدُن و آشنایان به خط و کتابت است از ین رو در نزد اعراب بیشتر در بین کُتّاب شعرا یا منسوبان به مجالس وزرا و کُتّاب رایج بوده است. ابوبکر محمد بن یحیی الصولی در ادب الکُتّاب، طبع قاهره ۱۳۴۱/۶۶—۶۱ نمونه‌های جالب از ین گونه تشبیه یاد می کند. عبدالقاهر جرجانی قطعهٔ ابونواس را که در آن یکجا منقار مرغ را تشبیه به جیم می کند که دست اعسر (=چپ دست) بنگارد، با نظر تحسین می‌نگرد، اسرارالبلاغه، طبع ریتر /۱۶۳. همچنین در تزیین الاسواق داود ضریر انطاکی به مناسبت پاره‌یی از ینگونه تشبیهات نقل شده است که تداول این نوع تفنن را در شعر عرب معلوم می‌دارد. از جمله داود انطاکی درین باره می گوید: و قد وقع لهم تشبیه بعض الاعضاء بالحروف کالحاجب بالنون و العین بالعین و الصّدغ بالواو والفم بالصادو المیم - و ربما شبّهوا العین بالصاد ایضاً تزیین الاسواق /۹—۱۸۸. چنانکه در بین فارسی زبانان هم این شیوه قبل از مولانا سابقهٔ دراز دارد و از قدما بعضی نمونه‌های جالب را در ین زمینه می توان نقل کرد:

زلف ترا جیم که کرد آنکه او — خال ترا نقطهٔ آن جیم کرد
وان دهن تنگ تو گویی کسی — دانگکی نار به دو نیم کرد

رودکی در لباب الالباب/۲۴۷. و این بیت معروفی درهمان کتاب/۲۵۴:

گشت برگشته سیه جعد توعین اندرعین — گشت پرتاب سیه زلف توجیم اندر جیم

۳۲— تمثیل خرو پالان از نوع ضرب المثلهایی است که از آنها حکایات ساخته‌اند یا به عکس. حکایت در افواه عامه به جوحی یا نصرالدین خواجه وملانصرالدین منسوبست تمثیل در یک رباعی منسوب به فرخی سیستانی هم سابقه دارد: پالان بزنی چو بر نیایی با خر، دیوان فرخی، طبع عبدالرسولی /۴۴۵.و نظیر این گونه تمثیل ها در شعر سنایی هم هست از آنجمله در مورد مشابه در همین باب:

چه شماری حروف را قرآن — چه حدیث حدث کنی بر خوان

حدیقه/ ۱۷۴. در بارهٔ قباحت آن رجوع شودبه پائین‌تر، شماره ۳۶.

۳۳— مثل موارد زیر: آفتاب آفتاب آفتاب* ۸۱۲/۳، صد چنانم صد چنانم صد چنان* ۱۸۰۰/۵، خام خامی خام خامی، خام خام* ۲۸۹۹/۵، اختیارست اختیارست اختیار* ۳۰۸۶/۵، بی قرارم بی قرارم بی قرار* ۵۶۲/۶، معنی اندر معنی اندر معنی است* ۴۷۴۶/۶، که در مثنوی نظایر متعدد دارد و شاید درعین حال از بدایع شعر مثنوی هم باشد. همچنین ازمواردی که قافیه مقید به حدود و آداب اهل فن نیست قافیه کردن واو های معروف و مجهول است مثل شوخ با شیوخ* ۲۳۸/۲ و نور با گور* ۱۹۷۷/۲، و در بسیاری موارد رعایت قافیه در تنسیق کلام و التزام لوازم فصاحت بیان هم پاره‌یی خللها وارد می کند؛ مثل تعقید، حذف، تشدید یا تخفیف بیجا، که در متن در آن باب بحث‌هاست. در عین حال مولانا هرگونه دخل و پیشنهاد اصلاح را در ابیات مثنوی ردّ می کرده است. مناقب ۲۳۸/۱.

۳۴— درباب خُزّاقه رجوع شود به: فروزانفر، دیوان کبیر، ج ۶۰/۷— ۲۵۹.

۳۵— قصهٔ لیلی و مجنون را به تفصیل در غزلی به مطلع ذیل:

اگرچه لطیفی و زیبا لقایی — به جان بقار و ز جان هوایی

می‌آورد، دیوان کبیر/۷ ۲۳۳۱۴-. برای قصهٔ با یزید و موارد مشابه دیگر که شاعر قصه‌یی را در طی غزلی می گنجاند یا بدان قصه اشارت می کند، رجوع شود به: جستجو در تصوف /۸—۲۹۷.

۳۶— در مورد تمثیل خرو پالان، حاجی سبزواری می گوید: یعنی مثل آنان... مثل کسانی است که از

جاندار به لباس او قانع باشند. و اگر چه این تمثیل در نظر ارباب عقول متعارفه خالی از سوء ادبی نیست ولی در نظر او خر عور می‌نماید که اثر صنع اوست. شرح اسرار مثنوی ۱۱۱/۱. همین مضمون مثنوی را که عبارت از منع از اقتصار به لفظ و الزام توجه به معنی کلام خداست بهاء ولد نیز مطرح می‌کند، اما جواب لطیف ظریفانهٔ او با آنچه مولانا می‌گوید نسبتی ندارد: یکی سوال کرد از لفظ قرآن گفتم که کسی الفاظ را داند و معنی نداند محروم باشد، چنانکه کسی لب کوزه گرفته باشد و می‌خاید از آب مزه نیابد، چون آب نخورده باشد، معارف بهاء ولد، فصل ۲۴۹.

۳۷ــ از این تقاضاگر درونی یکجا بدینگونه یاد می‌کند:

ای تقاضاگر درون همچون جنین	چون تقاضا می‌کنی اتمام این
سهل گردان ره‌نما توفیق ده	یا تقاضا را بهل، بر ما منه
چون زمفلس زر تقاضا می‌کنی	زر ببخشش در سِرای شاه غنی

۹۲/۳ــ۱۴۹۰.

۳۸ــ مقایسه شود با: نقد ادبی، چاپ سوم ۳۲۰/۱.

۳۹ــ مهار صنعت در نزد دانته محدودیتی است که در رعایت حدود قرار دادی برای خویش قایل بوده است خود وی این نکته را که محدودیت کاغذش اجازهٔ اطالهٔ کلام به وی نمی‌دهد به مهار صنعت که مانع اوست تعبیر می‌کند (برزخ ۱۴۱/۳۳ــ۱۳۶). بر وفق قول شارحان چون دانته اشعار هر بخشی از منظومه‌اش را در دفترهای معدود اما دارای صفحه‌های مساوی یادداشت می‌کرده است به رعایت گنجایش اوراق کاغذ، ناچار سخن را محدود می‌کرده است و تنگی مجالی که از آن تعبیر به مهار صنعت می‌کند از همین جاست. در ترجمهٔ فارسی کمدی الهی، این تعبیر بدینگونه نقل شده است: ای خواننده اگر مرا جایی بیشتر برای نوشتن مانده بود، لااقل به طور ناقص در وصف آن نوشابهٔ دلپذیری که هرگز از آن سیراب نتوان شد، سخن می‌پرداختم. اما چون هیچ یک از اوراق این کتاب دومین سفید نمانده، به ناچار عنان هنر مرا از دورتر رفتن باز می‌دارد. دانته، کمدی الهی، ترجمهٔ شفا، برزخ، طهران ۱۰۱۱/۱۳۵۷ــ۱۰۱۰.

۶

۱ــ قصه‌های مثنوی را چندسال پیش در کتابی به نام نردبان آسمان تحلیل کرده‌ام که نسخهٔ خطی منحصر به فرد آن در مدت مسافرت اخیرم در دست ناشر ظاهراً مفقود شده باشد. اگر آن نسخه را هم مثل تفسیر مثنوی و کتابی که در باب تاریخ و حیات امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام نوشته بودم و این هر دو کتاب اخیرالذکر در طیّ دستبردی که به محل کارم زده شد از بین رفت، کسی بخواهد با همان عنوان یا عنوان دیگر به نام خود چاپ کند از وی منت دارم و اعتراضی نخواهم کرد. مقصود آنست که حاصل آن کارها به هر نحوی که هست به طالبان برسد و اگر عمری باشد، شاید خودم باز کتابی در تحلیل مثنوی و قصه‌های آن به همین نام نردبان آسمان بنویسم که در حکم مقدمه‌یی بر مثنوی و متضمن تکمله‌یی بر کتاب حاضر باشد.

۲ــ قصه گویان معابر از قدیم در بلاد مسلمین و ضمن نقل قصه‌ها عابران را جلب و بدینوسیله سرگرم و در عین حال تربیت و ارشاد می‌کرده‌اند. در عیون الاخبار ابن قتیبه ۹۱/۴ از قصه گویی یاد می‌شود، که قصه‌های غم‌انگیز پر هیجان می‌گفت و در پایان آن خاطر نشان می‌کرد که «ابا این تیمار باید اندکی

شادی» و آنگاه طنبور از آستین بیرون می آورد و می نواخت و شور از حاضران بر می آورد؛ مقایسه شود.با: یادداشتها و اندیشه‌ها/۲۳۲. سابقهٔ نقل قصه در بین اعراب مکّه به عهد مقارن بعثت و قصه‌های رستم و اسپندیاد که نضر بن حارث عبدری نقل می کرد می‌رسد. تاریخ ایران بعد از اسلام، چاپ سوم /۵۷۸. در دورهٔ اسلامی غالباً قصه‌های انبیا و احوال امم مذکور در قرآن کریم موضوع داستان پردازیهای پر آب و تاب و مبالغه‌آمیز آنها می‌شد. در باب احوال و اقوال این قصه پردازان که قصّاص خوانده می‌شدندابن‌الجوزی کتاب جالبی به نام کتاب القصّاص و المذکّرین دارد و از بعضی آثار جاحظ هم اطلاعات سودمندی در احوال آنها به دست می‌آید.

۳— در بارهٔ توزیع اوقات روزانه در نزد معاویه، و پذیرایی از وفدها و زیارتهای مردم و ارباب حاجات که از عراق و شام و مصر و حجاز به نزد وی می‌آمده‌اندرجوع شود به: طبری، طبع دخویه II، ۱/۲۰۷؛ ابن عبدربه، العقد الفرید ۱/۶ب—۱۴۵، ۱/۶٤—۱۵۸؛ مسعودی، مروج الذهب، طبع مصر۲/۷۲—۷۱. کشمکش معاویه با ابلیس یادآور کشمکش بین عمر با ابلیس است که طیّ آن نیز ابلیس از سوء خاتمت خویش با تأثر یاد می کند و وقتی می گوید:«ای عمر تو هفتصد هزار ساله عبادت من ندیده‌یی و من ترا پیش بت به سجود دیده‌ام» عمر از وی دست باز می‌دارد. کشف الاسرار۱/۷٤.

٤— در بارهٔ قول مالبرانش در ین باب، رجوع شود به: سیر حکمت در اروپا، ج۲/۲۰—۱۹؛ با کاروان اندیشه/۱۰۷،۲—۳۲۱.

۵ و ٦— تفاوت مثل و مثال را از تعریفات ذیل که متضمن فایدهٔ امثال هم هست می توان دریافت: المثل بالکسر و السکون عند الحکماء هو المشارک للشئ فی تمام الماهیة...و فی شرح المواقف: الله تعالی منزه عن المثل ای المشارک فی تمام الماهیة. تهانوی، کشاف ۲/۱۳٤۲. امّا المثال بالکسر یطلق علی الجزئی الّذی یذکر لایضاح القاعدةوایصاله الی فهم المستفید کما یقال الفاعل کذا ومثاله زید فی ضرب زید، و هو اعم من الشاهد. ایضا کشاف ۲/۱۳٤۱. قال المبرد: المثل مأخوذ من المثال و هوقول سائر یشبّه به حال الثانی بالاول. میدانی، مجمع الامثال ج ۱/۱۳؛ مقایسه شود با: ان المقصود من ضرب الامثال انها تؤثّر فی القلوب مالایؤثّره وصف الشئ فی نفسه و ذلک لان الغرض من المثل تشبیه الخفیّ بالجلیّ و الغائب بالشاهد. فخر الرازی، تفسیر کبیر ۱/۲۹۳.

۷— عبارت قونوی چنین است: فاعلم ان یونس علیه السلام من حیث احواله المذکورة لنا فی الکتاب العزیز مثال ارتباطالروح الانسانی بالبدن و الحوت مثال الروح الحیوانی. فک ختم الفص الیونسی، کتاب الفکوک، در هامش شرح منازل السائرین، طبع سنگی، طهران/۲۷۷.

۸— حکایت جالبی که جامی از فتوحات مکّیهٔ ابن عربی در باب شرط بندی یک مؤمن با منکر نبوّت در باب آتش نقل می کند، به هر حال کمتر از ین داستان مولانا با اشکال مواجه است، رجوع شود به صفحات/۵۱—۵۵۰. نظیر این گونه مناظره در اثبات طاقت و صبر بر مکروهات در باب مشایخ هم مقابل براهمه و منکران نبوت منقول است، از آنجمله است روایات سُلَمی و سُبکی در ین باب که رَاجع به احوال شیخ ابوعبدالله خفیف شیرازی معروف به شیخ کبیر نقل کرده‌اند؛ مقایسه‌شودبا: سیرت الشیخ الکبیر،طبع آنکارا ۱۹۵۵/ ۲۳۰؛ همچنین مقایسه شود با حکایت ابوالادیان، همین مأخذ/۱۷۹.

۹— این زد و خورد زید با عمرو در کتب بلاغت عربی، از جمله عبدالقاهرجرجانی،اسرار البلاغه و دلائل الاعجاز، المدخل، و همچنین در نزد کسانی که سروکار با بلاغت داشته‌اند سابقهٔ قدیم داردوقول ابوالعلاء

المعری:

غنی زید یکون لفقر عمرو　　　و احکام الحوادث لا یقسنه

ناشی از همین توغّل وی در لغت و بلاغت عربی است. در نزد زمخشری هم زید به عنوان ضارب عمر و مطرح است، و سعدی نیز لطیفه‌یی معروف به همین مناسبت در ضمن یک حکایت گلستان نقل می کند که زد و خورد مستمر زید و عمرو را در نزد نُحاة بالحن جالبی به طنز می گیرد:

بلیت بنحوی یصول مغاضباً　　　علیَّ کزید فی مقابلة العمرو

گلستان، حکایت ۱۷، باب پنجم، کلیات/۱۳۹.

۱۰ــ مقصود قیس بن ذریح و لُبنیٰ محبوبهٔ اوست. در ین مورد خاص رجوع شود به رضی الدین نیشابوری، مکارم الاخلاق /۱۵۷. و پیداست که مولانا اینجا در حکایت تصرفات شاعرانه کرده است. قیس بن ذریح از بنی عُذره است و عشق او نمونه‌یی از حُبّ عُذری است که متضمن عفاف و صبر و طهارت و محبت است. در باب قصهٔ لُبنیٰ و قیس رجوع شود به: تزیین الاسواق /۵۲ــ۴۴.

۱۱ــ در باب احوال و اوصاف این اتحادیهٔ مردان آریائی تفصیل بیشتر در تاریخ ایران قبل از اسلام آمده است؛ همچنین مقایسه شود با:

Wikander, S. , Der Arische Männerbund 1938 .id. , Vayu, I , 1942.

۱۲ــ رجوع شود به همین فصل، یادداشت شمارهٔ ۱.

۱۳ــ در باب مأخذ احتمالی آن در تلمود مقایسه شود با:

S. Hillelson, The Source of a Story in Mathnawi, JRAS, 1937.

برای بعضی ماخذ دیگر مقایسه شود نیز با:

Ritter, H. Das Meer der seele/37.

و فی ذلک المعنی قال محمد بن الحسن:

و متعب الروح مرتاح الی بلد　　　و الموت یطلبه فی ذلک البلد

المستطرف ۲/۳۳۰.

۱٤ــ دوش می گویند پیری در خرابات آمده است

آب چشمش با صراحی در مناجات آمده است

می عسل گردد ز دستش بتکده مسجد شود

پیر فاسق بین که چون صاحب کرامات آمده است

مرصاد العباد /۲۱۹. و فحوای مضمون در اقوال قدماء صوفیه نیز هست. از جمله در کلام هجویری: صومعه‌یی اگر به خرابات شود خرابات صومعهٔ وی شود، و خراباتی اگر به صومعه رود صومعه خرابات گردد. کشف المحجوب /۵۳٤.

۱۵ــ در بارهٔ اساطیر باستانی مربوط به خرگوش و پیام ماه که می بایست منشأ اصل حکایت کلیله بوده باشد و در بین اقوام بدوی عالم سابقهٔ دیرینه و معنی رمزی دارد، رجوع شود به:

M. Eliade , Traité d, Histoire des religions/55.

۱۶ــ داستان توبهٔ موسی در عرایس ثعلبی /۱۲۹ و همچنین رسالهٔ قشیریه/٤۱ ومصیبت نامهٔ عطار ۱۲/۲۷ هم هست و در نزد صوفیه تجربهٔ استغراق عارف را در انوار مکاشفه نشان می دهد. اصل آن در تورات (خروج

۳۵/۳۴) آمده است و استاد ریتر در کتاب مذکور در شمارهٔ ۱۳ در ین باب به مقالهٔ ذیل ارجاع می دهد.

Jirku. Die Gesichtsmaske des Moses, in ZDPV 67/45 ff.

۱۷— حکایت موسی و شبان نشان می دهد که نزد عارف عبادت بدون محبت موجب نیل به قربت نیست و محبت هم در ین مقام به آداب وترتیب معمول در نزد مترشمان و اهل ظاهر نیاز ندارد. در باب اصل قصه مقایسه شود با مضمون حدیثی مرفوع که بر موجب آن مردی در صومعه عبادت می کرد باران از آسمان فروز یخت و از زمین گیاه برآمد مرد خر خویش را دید که گیاه می چرید و گفت پروردگار اگر ترا نیز خری بودی آن را با خر خویش چرا نیدمی. پیامبری که در بین قوم بود چون این سخن وی بشنید آهنگ منع و زجر وی کرد خداوند وی را وحی داد که مرد را فرو گذار من بندگان خویش را به قدر عقلهاشان پاداش دهم. فیض القدیر ۵۲۸/٤.

۱۸— باران غالباً نشانه و نمودار رحمت و علمی است که مستمراً از عالم لاهوت به عالم نا سوت نازل می شود. ابن عربی نقل می کند که: کان رسول الله صلی الله علیه و آله یبرز بنفسه المطر اذا نزل و یکشف رأسه له‌ای للمطر حتی یصیب منه و یقول انه حدیث عهد بربّه، فصّ موسوی، فصوص الحکم، طبع ابوالعلاء عفیفی /۱۹۸. در مثنوی * اینجا۲۰۶۹/۱ باران، رمزی از رشحات عالم غیب است که خداوند به وسیلهٔ آن عالم شهادت را از غلبهٔ حرص و حسد که ناشی از جهل و غفلت است می رهاند و اینکه رشحهٔ فیض و رحمت را هم به قدَر نازل می کند برای آنست ک تا عالم یکسره از غفلت که لازمهٔ دوام و بقای آنست پاک نشود. در عین حال باران قطره‌ای از علم بی پایان حق است که به انسا ن بر قدر استعداد وی افاضه می شود. فان الکُمّل یجدون ما یدرکونه بالحواس الظاهره معانی نزلت الیهم من الحضرة الالهیة فی صور المحسوسات و خصوصاً المطر فانّه صورة العلم النازل من الحضرة، داود قیصری، شرح فصوص الحکم، طبع سنگی، ۴٤٦/۱۲۹۹.

۱۹ و ۲۰— قال الزهری: فتر الوحی عن رسول الله صلّی الله علیه و سلّم فترة فحزن حزنا شدیداً و جعل یغدو الی رؤس الجبال لیتردی منها و کلما و فی بذروة جبل تبدّیٰ له جبریل فیقول انک رسول الله حقاً فیسکن لذلک جأشه و ترجع نفسه. ابن اثیر، الکامل ۳۲/۲. در بارهٔ نا خرسندی متشرّعه از مجاهدتها و ریاضتهای افراطی صوفیه که نظیر آن را به شیخ سررزی نیز منسوب داشته‌اند، مقایسه شود با: دنبالهٔ جستجو/ ۱۶—۱٤، ۲۱—۱۸.

۲۱— Taine, H. Histoire de la litterature anglaise. II, ch.6.

۲۲— از جمله در بارهٔ وی گفته‌اند که: انه کان یضع للصوفیة الاحادیث. ذهبی، تذکرة الحُفّاظ۲٤۹/۳ مقایسه شود با: سبکی، طبقات ۶۰/۳.

۲۳— قصهٔ زید که اصل آن غالباً حدیث حارثه نام دارد نزد صوفیه بیشتر متضمن تبیین حقیقت کشف روحانی و تحقیق حال ارباب مکاشفات است. از جمله روزبهان بقلی (وفات ۶۰۶) در شرح شطحیّات ضمن طعن بر منکران اولیاء که ارباب کشف بوده‌اند می گوید: مگر حدیث حارثه نشنیده‌اید؟ شرح شطحیّات، طبع هنری کوربین، طهران ۱۹۶۶/۲۷. نجم الدین دایه گوید: اینجا حجاب زمان و مکان برخیزد تا آنچ در زمان ماضی رفته ست در ین حال ادراک کند تا کس باشد که ابتداء آفرینش موجودات و مراتب آن کشف نظر او شود و همچنین آنچ در زبان مستقبل خواهد بود ادراک کند چنانکه حارثه می گفت: کانّی انظر الی اهل الجنّة یتزاورون و الی اهل النار یتعاورون. مرصاد العباد، به کوشش دکتر ریاحی/۲۱۳. همچنین در بیان

تفاوت شریعت با طریقت و حقیقت و اینکه حقیقت عبارت از وجدان کشفی است، سید حیدر آملی عارف و صوفی شیعی می گوید: و یشهد بذلک کله قول النبی صلی الله علیه و سلّم لحارثه، و هو انّه قال یا حارثه کیف اصبحت قال اصبحت مومناً حقاً فقال علیه السلام لکلّ حقّ حقیقة فما حقیقة ایمانک قال رایت اهل الجنة یتزاورون و اهل النار یتعاورون و رایت عرش ربی بارزاً قال علیه السلام اصبت فالزم. جامع الاسرار، طبع هـ. کوربن /۳۴۵. بدینگونه حدیث را صوفیه در اثبات کشف روحانی یا در تقریر سر حقیقت و معنی تحقق شهود نقل و بیان می کنند و در مثنوی هم در بیان همین گونه معانی است اما به جای حارثه در مورد زید نقل شده است.

۲۴— ان ذا القرنین فی هذا الوجود هوالقلب الذی ملک قرنیه‌ای خافقیه شرقها و غربها... والسیر فی المشرق و المغرب سفره تنزلاً و ترقیاً.... تأویلات عبدالرزاق. برای تمام قول وی رجوع شود به: طرایق الحقایق ۱/۸۰— ۷۹.

۲۵— قصه در بارهٔ اهل قم بیشتر مشهورست و البته به سلطان محمّد خوارزمشاه هم مربوط نیست. یاقوت ضمن نقل داستان می گوید که چون والی سنّی و سختگیر شهر کسی را با نام ابوبکر یا عمر از مردم خواست و آنها را تهدید سخت کرد آنها کسی را که زشت‌ترین خلق خدای بودپیش وی آوردند و والی بر آنها خشم گرفت و فرمود تا آنها را بزنند و برانند فقال له بعض ظرفائهم ایها الامیر اصنع ما شئت فان هواء قم لا یجئ منه من اسمه ابوبکر احسن صورة من هذا. معجم البلدان، طبع بیروت ۱۹۷۹، ج ۳۹۸/٤.همین صورت در روایت قزوینی، آثار البلاد، طبع بیروت /۴۴۳ هم هست. داستان محاصرهٔ سبزوار به وسیلهٔ سلطان محمد خوارزمشاه در روایت عطا ملک جوینی آمده است و ربطی به این گونه حکایت ندارد. جهانگشای جوینی، طبع و تصحیح محمد قزوینی ۲/۲۴؛ مقایسه شود با: مآخذ قصص /۳—۱۶۲.

۲۶—قصهٔ محمد علی بیگ، در سفرنامهٔ تاورنیه، ترجمهٔ فارسی /۱۱۹—۱۱۶ مذکورست و ظاهراً نمونه‌یی واقعی است که حکایت ایاز و چارق داشتن وی را نوعی الگوی رفتاری و اخلاقی در مورد خاصان و مقربان ارباب دولت و قدرت نشان می‌دهد: محمد علی بیگ که ناظر محبوب شاه عباس بود وقتی به سعایت حاسدان مورد سوء ظن شاه صفی گشت پادشاه بدون سابقه و خبری به خانهٔ وی رفت و تمام اطاق‌ها و همهٔ دارایی وی را بررسی کرد فقط یک اطاق را در آنجا بسته یافت که ناظر آن را قفل کرده بود چون به اشارت و اصرار پادشاه آن را گشود شاه درآنجا جز لباس پارهٔ شبانی و نی و مشگ و عصای چوپانی چیزی ندید و ناظر توضیح داد که وقتی شاه عباس مرا به خدمت خویش در آورد دارایی من همین بود اگر شاه اجازه دهد با همین دارایی گذشته پی کار خود روم. سخن او و سادگی رفتارش پادشاه را متأثر کرد و او را بنواخت.

Tavernier, Voyages, Nouvelle Ed. 1981/ 168 seqq

۲۷— در شعر فرخی که متضمّن مدح ایازست، این بیت مخصوصاً قابل ذکرست:

نه بر هنیزه بدو دل داد محمود — دل محمود را بسازی سپهداو

دیوان فرخی سیستانی /۱۶۳. اشارت غضائری هم در ین بیت:

مرا دو بیست بفرمود شهر یار جهان — بر آن صنوبر عنبر عذار مشگین خال

ظاهراً مربوط به اوست. راجع به روایت چهار مقالهٔ نظامی عروضی، و تاریخ بیهقی در باب وی رجوع شود به فهرست آن کتابها. قصهٔ محمود و ایاز را زلالی خونساری و بعضی دیگر از شعراء عصر صفویه نظم کرده‌اند. در حکایات صوفیه و در بوستان شیخ و مثنویات عطار، ایاز غالباً مظهر کمال آداب محسوبست و مؤلّف

چهارمقاله هم می گوید که هر چند حسنی نداشت با «آداب ملوک» آشنا بود.
۲۸— بهاء ولد از شخصی به نام تاج زید در جزو معاصران و آشنایان خویش یاد می کند، معارف، فصل ۱۶۸، و از همین تاج زید نقل می کند که شیخ سررزی با او چنین و چنان گفت، فصل ۱۶۶. پیداست که تاج زید از دوستان و مریدان شیخ محمد سررزی بوده است و صحبت او را ادراک کرده است.
۲۹— مقایسه شود با اشارت شیخ شطاح: سیّد شاهان مشهد صدق را گفتند علیه السلام که فلان جوان در نماز بس تبسم می کند، گفت آن مرد بس نیکوباطن است در خدای. گریستن در نماز (را): کان علیه السلام یصلی و لجوفه ازیز کازیز المرجل من البکاء. روزبهان بقلی، شرح شطحیّات /۱۸۸.
۳۰— Novalis, Heinrich von ofterdingen, Kap, II.
۳۱— این عیاضی: به احتمال بسیار قوی باید همان ابو نصر احمد بن العباس الخزرجی السمرقندی فقیه مجاهد عهد سامانی باشد که گویند اهل علم و جهاد بود. ذکره الادریسی فی تاریخ سمرقند قال به، اسره الکفرة فقتلوه صبراً فی دیار الترک فی ایام نصر بن احمد بن اسد بن سامان الکبیر و لم یکن احد یضاهیه و یقابله فی البلاد لعلمه و ورعه وکتابته و جلادته و شهامته الی ان استشهد. الجواهر المضیئه، طبع حیدر آباد دکن ۱/۷۰.
۳۲— داستان زو پسر یازو پیروس در ایران قبل از اسلام /۵۵۰ مذکورست برای روایت هرودوت مقایسه شود با: حسن پیرنیا، مشیرالدوله، تاریخ ایران باستان ۱/۵۳— ۵۵۰. داستان پادشاه جهود دیگر هم که در دنبال این داستان می آید و با قصهٔ اصحاب اخدود مربوط است برخی جزئیاتش در مورد طفل و مادر یا دایه در داستان ماشطهٔ فرعون است در: میبدی، کشف الاسرار ۱۰/٤۸٤.
۳۳— جولقیان طایفه یی از قلندران بوده‌اند که در قونیه و مصر و شام در عصر مولانا خانقاه‌ها داشته‌اند. این طایفه سر و صورت را می‌تراشیده‌اند و یا لباسی از جوال — جوالک یا جولق — که نوعی رنگ سبز داشته‌است در کوی و برزن تردد می کرده‌اند. در باب احوال و آثار منسوب به این طایفه و اقوال منسوب به بعضی مشایخ آنها رجوع شود نیز به: جستجو در تصوف /۳۵۹ و ما بعد.
۳٤— برای تفصیل قصه و اختلافات آن در روایات مختلف رک:

Marie- Louise Teneze, le Conte populaire francais 1976, III/40 seqq.

در واقع قصه به صورتهای دیگر هم در ولایات مختلف فرانسه نقل شده است. چنانکه در یک روایت محلی (موسوم به Version Champenoise) طوطی می گوید شراب این مهمانخانه از انگوری پست به نام (gouais) بعمل آمده است. در یک روایت دیگر (موسوم به Version languedoc) گفته می‌شود که در مهمانخانه به جای گوشت گاو نر گوشت گاو ماده می‌دهند. به جای برههم درین روایت گربه ذکر می‌شود که با حضور طوطی تصورش خالی از ساده لوحی عامیانه‌یی به نظر نمی‌آید. سؤال هم در هر دو روایت از همین گونه قیاس است از جانب طوطی که از گربه می پرسد آیا تو نیز همین را گفته‌یی؟ حتی در یک روایت مکتوب متعلق به حدود ۱۳۷۲ میلادی در قصه، به جای طوطی از زاغچه La pie سخن می رود؛ مقایسه شود با مآخذ مذکور در فوق /٤۶۰؛ به هر حال این نکته که قصهٔ مولانا هم ظاهراً منشأ ادبی مکتوب مشهوری ندارد نشان می دهد که مولانا نیز باید آن را از مآخذ عامیانه و نقل افواه اقتباس کرده باشد. عبارت راجع به شراب که در قصهٔ فرانسوی مذکورست این است: Bere est su یعنی le Cidre est dur مقایسه شود با مآخذ مذکور در فوق /٤۶۰.

۳۵ــ صوفی طالبی سالها مجاهدهٔ بسیار می‌کشید... روزی به گورستان رفته بود و از امیدهای خود یاد. می‌کرد و بسیار گریست خشتی زیر سر نهاد و بخفت در آن خواب کار او تمام شد... و مراد او حاصل شد برخاست و آن خشت را بر سر وروی می‌نهاد هر جا که می‌رفت با خود می‌برد ازمهمانی،از مسجد... و مرد لطیف و ضعیف...(یکی) گفت چرا این را به گوشه‌یی نمی دهی و نمی‌نهی؟ گفت در گور نیز این با من بوَد که من چیزی گم کرده بودم مدت مدید و نومید شده... روزی سر بر ین خشت نهادم آن چیز بیافتم. مقالات شمس تبریزی /۷٤.

۳٦ــ عنوان این کتاب به اسپانیائی به اختصار عبارتست از La vida de Lazarillo de Tormés و کتاب در ۱۵۵٤ در چندین شهر از چاپ برآمد و چون تعریضی به فقر و شقاوِ اجتماعی حاکم بر تمام اسپانیا داشت، نویسنده از ذکر نام خودداری کرد اما بعضی‌منتقدان تاثیر سبک و فکر اراسموس Erasmus حکیم و محقق هلندی معروف آن عصر را در ین نوشته قابل اشارت یافته‌اند. به هر حال رواج فوق العاده کتاب تدریجاً منجر به تقلیدهایی شد که از شیوهٔ کار نویسنده کردند و از تاثیر این تقلید آن نوع داستان که احوال طبقهٔ فقیر جامعه و مرد دغل کار و حقّه بازرند بیعار خانه به دوش Picaro را تصویر می کند به وجود آمد که در ادبیات اروپایی به جهت نوع قهرمان خویش «پیکارسک» Picarésque خوانده شد و داستان لازاریّو از بهترین نمونهٔ آنها محسوبست. جزئیات احوال لازاریو متضمن حوادث دلکش و جذاب است و ظاهراً نویسنده غیر از واقعیت و تخیل در تصنیف آن از بعضی حکایات رایج و حتی پاره‌یی حکایات اسلامی و عربی رایج در اسپانیا هم استفاده کرده باشد. قصهٔ مورد نظر که با آنچه در مثنوی به جوحیٰ و در سایر مآخذ غالباً به ابن دّراج طفیلی (مآخذ قصص/۷۷) منسوب داشته‌اند شباهت دارد، ممکن است از منابع اسلامی ماخوذ بوده باشد. در هر حال جنبهٔ عامیانهٔ قصه محل تردید نیست ووجود همین روایت خود تا حدی موید دعوی است. در باب احتمال ارتباط قصه با مآخذ اسلامی و بحثهایی که در ین‌باره انجام شده است رجوع شود به:

La Vida de Lazarillo de Tormes, Edición de Joseph V. Ricapito, Edicion Catedra, Madrid 1980/170-

۳۷ــ داستان مرغک Le Lai de l' oiselet در زبان قدیم فرانسوی ظاهراً در اواسط قرن سیزدهم به وسیلهٔ شاعری مجهول الاسم نقل شده است. مرغ در ین قصه مرغ الهی خوانده می شود و درخت و باغی هم که این مرغ الهی هر صبح و شب به آنجا می‌آید و نغمه می خواند در پایان قصه ناپدید می گردد و اثری از آن باقی نمی ماند. مردی سفله Vilain که این مرغ را در تملک داردو هر روز این مرغ خوش آواز سخنگو را می بیند که می‌آید و آواز می خواند و پرواز می کند و روز دیگر باز می گردد درصدد بر می آید که هر طور هست مرغ را به دام خویش اندازد و چون سرانجام مرغ را به دست می‌آورد مرغ به تضرع و التماس ازوی درمی خواهد وی را رها کند تا سه اندرز پر بها به وی بدهد. اندرزها هم با اندک اختلاف در طرز تعبیر همانهاست که در مثنوی و کیمیای سعادت و الهی نامهٔ عطار و سایر مآخذ شرقی آمده است. اینکه قصه از شرق به اروپای قرون وسطی راه یافته باشد ظاهراً مورد تردید نیست. برای تحریر جدید حکایت و بعضی تفصیلات در باب مأخذ قصه رجوع شود به:

A. Pauphilet, Aucassin et Nicolette, et Autres Contes de Jongleurs, Paris 1932/53-69.

۳۸ــ جوابی که این رند کهنه کارشوخ طبع ظریف ایتالیایی به رؤیاهای همسفران خویش می دهد چقدر

بالحن کلام آن مسلمان در حکایت مثنوی شباهت دارد:

- Io. sognai che uno dei miei Compagni era diventato un ucello, e volò, volò finche giunse al pianeta Marte, l,altro era diventato un pesce e nuot o, nuòtò, finchè arr ivò in fondo al mare. Sapendo che essi erano cosi lontano e che nessuno dei due sareble ritornato in tempo per colazione, mi vestii, scesi in cucina, andai pianpiano alla dispensa, l'apre, mangiai il pollo e il pane, bevvi la mezza bottiglia di vino, e scappai di nuovo a letto.

من خواب دیدم که یکی از رفیقانم پرنده‌یی شد، پرید و پرید تا رسید به ستارهٔ مریخ، آندیگری ماهیی شد و شنا کرد شنا کرد تا رسید به قعر دریا، چون دانستم که آنها تا این حد دور رفته‌اند و هیچ یک از آند و نخواهد توانست به موقع برای صرف ناشتا باز گردد من هم لباس به تن کردم، به مطبخ فرود آمدم، آهسته آهسته به قفسه نزدیک شدم، آن را گشودم، جوجه و نان را خوردم و نیم بطر شراب را هم نوشیدم و دوباره به سوی بستر دو یدم.

این قصه را در اوایل پائیز ۱۹۶۱ در کتابی درسی خواندم و با وجود فحص و سؤال از معلم ایتالیایی مأخذ آن را در خارج از کتاب درسی نیافتم، در آخرین سفر به رم ۱۹۷۶ یک دوست ایتالیایی از ایرانشناسان جوان مقاله‌یی شامل بحث در ین قصه و بعضی قصه‌های عامیانهٔ ایتالیایی مشابه به من داد که متضمن مأخذ این قصه هم بود. متأسفانه در دستبرد شبانه‌یی که در ین اواخر در مدرسه به دفتر کارم زده شد، این مقاله با مقداری از اوراق و اسناد و نسخه‌های نشر نشدهٔ پاره‌یی کارهای من یغما یا مفقود شد.باشد که اگر باز فرصتی حاصل آید مأخذ آن را به دست آرم.

۳۹ و ۴۰— آیا ممکن است قصهٔ خلیفهٔ مصر و شاه موصل که مأخذ آن بی شک یا نشوار المحاضره و اصل مأخذ المستطرف باید مربوط بوده باشد (مآخذ قصص /۹۲— ۱۹۰)، چیزی هم از قصهٔ ناصر خلیفه با سلجوق خاتون دختر ارسلان بن سلیمان بن قتلمش را متضمن بوده باشد؟ برای این قصهٔ اخیر رجوع شود به: تجارب — السلف /۴ — ۳۲۱. در مورد قصهٔ غلام هندو و شیوهٔ وحشیانهٔ تزو یج وی با یک امرد هر چند صورت مذکور در مثنوی از مقولهٔ هزل قبیح و ستم ظریفی خشونت آمیز عامیانه است بعید نیست اصل حکایت از پاره‌یی آداب و رسوم مربوط به آئین ازدواج در نزد اقوام باستانی هم بعضی نشانها همراه داشته باشد. به‌موجب بعضی اطلاعات در نزد برخی هندوان در مراسم عروسی داماد را آرایش زنانه می کرده‌اند. در Argos در مراسم عروسی برای داماد ریش مصنوعی می گذاشته‌اند. در کوس (Co's=) داماد برای آنکه عروس را پذیره شود می بایست لباس زنانه بپوشد. در اسپارته به‌روایت پلوتارک سر عروس را می تراشیده‌اند، و او را در حجره‌یی تاریک نگهمیداشته‌اند تا داماد پنهانی به سر وقت او برود. ظاهراً قسمتی از ین مراسم، حتی صورتهای آمیخته با هزل و خشونت آنها، از مقولهٔ آداب تشرف و ورود پسران به مجمع مردان زندار بوده است و به نحوی می خواسته است آنها را به این معنی متوجه کند که به قول شیخ: مردیت بیازمای و آنگه زن کن.

۴۱— از جمله مولّف فاتح الابیات حکایت را متضمن اشارت به رمز مراتب سلوک می‌یابد چنانکه برادر مهتر و میانین را از ین جمله مظهر سالک مجذوب و برادر کهتر را مظهر مجذوب سالک و واجد مرتبهٔ جمع الجمع می خواند. حاجی شیخ هادی سبزواری، در ین باب خاطر نشان می کند که در ین قصه «شاه عقل کلّ است که عقول مفارقه وجوه او یند و سه پسر اونفس ناطقهٔ قدسیه وعقل نظری وعقل عملی... وآمدنشان به قلعهٔ ذات الصور هبوطشان باشد از عالم عقول کلّیه به این عالم صوری دنیوی و چین عالم صورت و

نگارش است زیرا که چین اقصی الممالک و صورت نگاری در آن متکامل است. و مراد از دیدن صورت مثالی، اینصورت طبیعی است که پیش از ورود به این عالم همهٔ ارواح بر عالم ذرّ و موطن عهد و میثاق که عالم مثال است وارد شده‌اند. شرح اسرار /۴۹۳.

۴۲ــ ذوالعینین تعبیریست از آنچه صوفیه از آن به ذوالعقل و العین عبارت می‌نمایند و آن عنوان کسی است که حق را در خلق می‌بیند و بدینگونه نه از حق به خلق مشغول است نه به خلق از حق محجوب. البته آنکس که حق را ظاهر می‌بیند و خلق را که مرآت حق است نمی‌بیند ذوالعین است و آنکس هم که حق را مرآت خلق می‌یابد و به سبب رؤیت صورت مرآت را نمی‌تواند دید ذوالعقل است. مرتبهٔ ذوالعقل و العین که جامع این دو مقام است مرتبهٔ اکمل است و صاحب آن را محققان ذوالعینین می‌خوانند. قطعهٔ محیی‌الدین ابن‌عربی:

ففی الخلق عین الحقّ ان کنت ذاعین — و فی الحق عین الخلق ان کنت ذاعقل

و ان کنت ذاعقل و عین فما تری — سوی عین شئ واحد فیه بالشکل

که عبدالرزاق نقل می‌کند، اصطلاحات، ضمیمهٔ شرح منازل /۱۸۰ و رباعی جامی:

ذوالعینی اگر نورحقت مشهودست — ذوالعقلی اگر شهود حق مفقودست

ذوالعینی و ذوالعقل شهود حق و خلق — با یکدیگر اگر ترا موجودست

که خود وی آن را در رسالهٔ شرح رباعیات می‌آورد. برتلس، تصوف و ادبیات تصوف، متن روسی /۴۵۸؛ ترجمهٔ فارسی /۸ــ۶۳۷ مفهوم ذوالعقل و العین را که ذوالعینین تعبیر دیگری از آنست روشن می‌کند. نیز مقایسه شود با رباعی ذیل در وصف آنها که حق و خلق را با هم می‌بینند:

آنان که حق و خلق به هم می‌بینند — بی حق بر خلق یک نفس ننشینند

محجوب از ین هر دو نباشند یکدم — از هر شجری میوهٔ آن می‌چینند

فرهنگ آنندراج ۲۰۱۲/۳.

۴۳ــ شهرت گیلان به هوای مرطوب که با مزاج غربا غالباً ناسازگار به نظر می‌ایددرضرب‌المثل معروف: مرگ می‌خواهی، برو به گیلان، امثال و حکم ۱۵۳۲/۳ منعکس است، هر چند آن عبارت در بیان این معنی صراحت ندارد. کثرت رطوبت این ولایت که موجب ملال غرباست در اشارت زکریا بن محمود قزوینی هم پیداست: و المطر کثیر جدّاً ربما یستمر اربعین یوماً لاینقطع لیلاً و لانهاراً و یضجر الناس منه. آثار البلاد /۳۵۳. بیست و هفت هزار خانوار از ارامنهٔ جلفای ارس را که شاه عباس اول به گیلان کوچ داد، اقلیم ناسازگار آنجا یا به قول تاورنیه le rude Climat هلاک کرد. تاورنیه، متن فرانسوی، چاپ جدید ۹۰/۱. طرفه آنست که نظیر این اقوال در باب جرجان هم منقول است، چنانکه روایت ذیل از مولف آثار البلاد، تا حدی نظیر اشارت تاورنیه در باب گیلان است: وحکی انّه کان بنیسابور فی ایّام الطاهریّه ستمائة رجل من بنی هلال یقطعون الطریق فظفروابهم و نقلوا ثلاثمائة الی جرجان و ثلاثمائة الی جرجانیة بخوارزم فلماتم علیهما الحول لم یبق ممّن کان بجرجان الاّ ثلاثة نفر و لم یمت ممّن کان بجرجانیه الاّ ثلاثه. آثار البلاد /۳۴۹. در هر حال هوای جرجان هم بیشتر به ناسازگاری مثل بوده‌است: هواء جرجان موصوف بشدة تغیّره و اختلافه فی یوم واحد. ثمار القلوب /۵۵۴. عبارت منسوب به ابوالفضل بدیع هم که می‌گوید درجرجان: التجار اذارای الخراسانی تحت التابوت علی قده، در تاریخ بیهقی نقل است، مقایسه شود با قرار از مدرسه /۱۱ــ۲۱۰ و نشان می‌دهد که خواجهٔ گیلانی هم مثل غریبهٔ خراسانی، در سرزمین مرطوب گیلان و جرجان نمی‌توانست جز بیماری و مرگ خود را توقع داشته باشد.

۴۴ــ در بارهٔ لقمان حکیم، مقایسه شود با: از چیزهای دیگر /۷۵ و مابعد.
۴۵ــ ظاهراً قصه خواستگاری خورشیدشاه و برادرش فرخ روز، از دختر پادشاه چین و مسأله* سرو سخن گوی و کشتی گرفتن با غول سیاه و همچنین بعضی مواضع دیگر این قصه در حکایت سمک عیار هم با قصهٔ گل به صنوبر چه کرد، مربوط باشد و بدینگونه به نوعی با داستان قلعهٔ ذات‌الصُّوَر از اصل واحد. مقایسه شود با: سمک‌عیار، طبع دکتر خانلری، انتشارات دانشگاه طهران ۲۵/۱، ۴۲، ۵۶ و مواضع دیگر.

۷

۱ــ ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم /۶۱ــ۱۶۰؛ مقایسه شود با /۲۶۷.
۲ــ رحلهٔ ابن جبیر /۱۷۴، ۱۷۵، مقایسه شود با: مناقب العارفین ۸۱۲/۲.
۳ــ چنانکه عبدالرزاق نیز تاویلات خویش که غالباً به نام تفسیر محیی‌الدین معروف شده است در مورد سورة الفیل (۱/۱۰۵) خاطر نشان می کند که اینجا ابرهه عبارت از نفس است ۸۵۵/۲، و در باب آیهٔ کریمهٔ مربوط به ایمان آوردن جن (۶۹/۲۹) می گوید تطبیق آن با احوال نفس ممکن است ۴۹۱/۲، و خود او این طرز تاویل صوفیانه را هم تطبیق می خواند. نظیر این طرز تلقی در مثنوی هم بسیارست و از آنجمله می توان اشارت وی را در ذکر موسی یاد کرد که به آن تقریب، حال موسی و فرعون را بر احوال مخاطب مثنوی ــ در معنی عام یا مجهول ــ تطبیق می کند و می گوید: موسی و فرعون در هستی تست ۱۲۵۳/۳* آ. برای تفصیل بیشتر در باب این شیوهٔ تاویل مقایسه شود با:

Goldziher, I, Die Richtungen der Islamischen Koranslegung/243.

۴ــ عبدالله بن خطل از بنی تمیم بن غالب بود و او اسلام آورد و پیغمبر او را برای جمع‌آوری صدقات فرستاد اما او در راه مولای خویش را که هم مسلمان بود بکشت و مرتدشد و به مکه رفت و دو تن کنیزان خویش را هم که به او پیوستند واداشت تا در هجو پیامبر اشعار تغنّی نمایند. عبدالله بن خطل را که بدینگونه مایهٔ ایذاء رسول گشته بود و در بدگویی از وی و اظهار مخالفت شدید با اسلام اصرار ورزیده بود در فتح مکه سعید بن حُرَیث مخزومی به امر رسول به قتل آورد و از دو کنیز وی نیز یکی کشته شد و آندیگر بگریخت و بعدها اسلام آورد. طبری، طبع دخویه ۱۶۴۱/۳،۱؛ ابن اثیر، الکامل، طبع مصر ۱۶۹/۲. ولیکن عبدالله بن سعد که رسول به قتل او نیز فرمان داده بود به وسیلهٔ عثمان از قتل نجات یافت. و مولانا ظاهراً احوال این دو عبدالله را که هر دو مرتد بوده‌اند و در فتح مکه هم پیغمبر به قتل آنها فرمان داده است با هم خلط کرده باشد. در بارهٔ عبدالله بن سعد، بلاذری می گوید: کتب له (ای للنبیّ صلی الله علیه و سلّم) ثم افتتن وارتدّ و خرج الی قریش کافراً و کان اذا املی علیه «الکافرین» جعلها «الظالمین» و اذا املی علیه «عزیزاً حکیما» کتبه «غفورا رحیما» و اشباه ذلک فقال انا آتی بمثل ما اتی به محمد... ثم انه اسلم بعد فتح مکة، انساب الاشراف، طبع حمیدالله/۵۳۱. در باب احوال او در فتح مکه رجوع شود به: طبری ۴۰/۳ــ ۱۶۳۹؛ و الکامل ۱۶۸/۲؛ و واحدی، اسباب النزول، بیروت ۱۹۸۲/۱۳۶.

۵ــ در تفسیر آیهٔ شریفهٔ و اعتصموا بحبل الله جمیعاً (۹۸/۳) در تفسیر میبدی آمده است: و حبل الله اینجا قرآن است که پیوند رهی با الله به آنست و پیمان «الله» با بنده در آن است. روی عن النبی صلی الله علیه و سلم انه قال: انی تارک فیکم کتاب الله هو حبل الله من اتبعه کان علی الهدی و من ترکه کان علی

الضلاله. کشف الاسرار۲۳۱/۳. قال الطبرسی: و قیل فی معنی حبل الله اقوال احدها انه القرآن و ثانیها انه دین الله و الاسلام و ثالثها مارواه ابان بن تغلب عن جعفر بن محمد علیهما السلام قال نحن حبل الله الذی قال الله تعالی واعتصموا بحبل الله جمیعاً. درین باب و در باب خبر ثقلین و مفهوم عترت که هم با معنی حبل الله و حدیث مربوط به آن مناسبتی دارند رجوع شود به: سفینة البحار ۲۰۷/۱، ۱۲۲ و ۷/۲—۱۵۶.

۶— عن انس قال: مات النبی صلی الله علیه و سلم و لم یجمع القرآن غیر اربعة: ابوالدرداء و معاذبن جبل و زیدبن ثابت و ابوزید قال: و نحن ورثناه. صحیح بخاری، ج۲۳۰/۶. و کلام مولانا ممکن است ناظر به اشارات مربوط به منع از اختلافات ناشی از قرائت باشد: عن النبی صلی الله علیه و سلم قال اقرؤا القرآن ما ائتلفت قلوبکم فاذا اختلفتم فقوموا عنه. صحیح بخاری ۵/۶—۲۴۴. به هر حال مسلم است که اجزاء قرآن را جماعت کثیری از صحابه در حفظ داشته اند. قال الماوردی: و کیف یمکن الاحاطة بانه لم یکمله سوی اربعة و الصحابة متفرقون فی البلاد و ان لم یکمله سوی اربعة فقد حفظ جمیع اجزائه مئون لا یحصون... و ذکر الحافظ شمس الدین الذهبی فی کتاب معرفة القراء ما یبین ذلک و انّ هذا العدد هم الذین عرضوه علی النبی صلی الله علیه و سلم و اتصلت بنا اسانید هم و اما من جمعه منهم و لم یتصل بنا فکثیر. البرهان للزرکشی ۲۴۲/۱~. در غزوهٔ بئرمعونه کسانی از صحابه که به عنوان قرّاء مشهور بودند کشته شدند و تعدادشان بالغ بر هفتاد کس می‌شد و بعد از رسول هم در واقعهٔ یمامه هفتاد تن از قرّاء کشته شدند و اینکه در خبری هم آمده است که قرآن را ازین چهارتن اخذ نمائید: عبدالله بن مسعود و سالم و معاذ و ابیّ بن کعب، مستلزم آن نیست که دیگری از صحابه در آن زمان در حفظ قرآن با آنها شریک نباشد. درین باره و در باب جمع قرآن و حفظ و روایت صحابه رجوع شود به: سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، مصر ۱۹۷۴، ج ۵۳/۱—۲۴۴؛ الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن، بیروت ۱۹۷۲، ج ۴۳/۱—۲۴۱.

۷— لکلّ آیة ظهر و بطن و لکل حرف حد و لکل حد مطلع. سیوطی، الاتقان ۲۲۵/۴؛ رجوع شود نیز به: شرح تعرف ۱۴۲/۲؛ برای بررسی از دیدگاه متالهان خاصه مقایسه شود با: الاسفار الاربعه ۳۶/۳.

۸— در باب این مساله رجوع شود به: سیوطی، الاتقان ۷/۳—۵. زرکشی هم در بحث راجع به مواقع وقف و ابتداء در مورد «الراسخون» در ینجا می گوید: یحتمل ان یکون معطوفا علی اسم الله تعالی و یحتمل ان یکون ابتداء کلام و هذا الثانی هو الظاهر. البرهان، ج ۲۱۲/۲. علامه قطب الدین شیرازی درین باره می نویسد: و بدانک به سبب وقف معانی مختلف شود چنانکه درین آیت که: و ما یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم. چه اگر وقف (نه) اینجا کنیم لازم آید که تاویل متشابهات جز خدای نداند. درة التاج، بخش نخستین ۸۸/۱. و اینکه راسخون در علم عالم به تاویل باشند ظاهراً در نزد حکماء و بعضی علماء مخصوصاً بیشتر مقبول بوده است. مقایسه شود با: ابن رشد، فصل المقال، طبع و ترجمهٔ گوتیه /۱۰. غیر از سلطان ولد که در رباب نامه راسخون در علم را کاملان اولیاء می داند، رباب نامه /۵۷، این عبارت شمس تبریزی هم نشان می دهد که در حوزهٔ فکری و تعلیمی مولانا به هر حال این طرز تلقی بی سابقه و غیر قابل تصور نیست: اینک ضمیر و الراسخون فی العلم است زیرا که تاویل سخن دانست. مقالات شمس تبریزی /۱۶۳. در باب راسخون فی العلم و اوصاف آنها از دیدگاه صوفیه از جمله رجوع شود به: عین القضات تمهیدات، چاپ عفیف عسیران/۸۱—۲۸۰. نیز در باب قول ابن رشد مقایسه شود با: تهافت التهافت، طبع سلیمان دنیا ۷۹۲/۲.

۹— تأویل در نزد صوفیه تفسیر ظاهر را نفی نمی کند. به خلاف باطنیه که نزد آنها غالباً مستلزم نفی ظاهر است؛ باطنیه تاویلات خود را که منجر به نفی و لغو ظواهر احکام شریعت می‌شود به امام منسوب می‌دارند و گو

«پیغامبران اصحاب تنزیل باشند و امامان اصحاب تاویل.» جهانگشای جوینی ۱۵۰/۳. و قول آنها به این دعوی منتهی می‌شود که «شریعت را باطنی و ظاهری هست اصل باطن باشد و چون بر باطن شرع واقف شدند از تهاون به ظاهر خلل نباشد.» ایضاً جهانگشای ۳/۳–۱۵۲. به هر حال صوفیه تاویل به معانی باطنی را جز تا آن حد که حفظ معنی ظاهر آن ممکن و در واقع قائم باشد روا نمی‌دیده‌اند و کشف معنی باطن را به هیچ وجه مجوز تهاون یا تقصیر در رعایت لوازم معنی ظاهر احکام شرع نمی‌دانسته‌اند.

۱۰— در باب حقایق التفسیر سُلَمی رجوع شود به: سیوطی. طبقات المفسرین /۳۱؛ مقایسه شود با: ذهبی، تذکرة الحفاظ ۲۴۹/۳؛ سبکی، طبقات الشافعیه ۶۱/۳؛ ابن تیمیّه، منهاج السنه ۱۵۵/٤. مولانا چنانکه از گفتهٔ افلاکی بر می‌آید کتاب سلمی را با نظر تکریم و تقدیر تلقی می‌کرده است. مناقب العارفین ۵/۲–۶۰۳.

۱۱ و ۱۲— قال [بعض العلماء]: التفسیر بیان لفظ لایحتمل الاوجهاً واحداً و التاویل توجیه لفظ متوجه الی معان مختلفه الی واحد منها بما ظهر من الادلّه، سیوطی، الاتقان ۱۹۲/٤. التاویل اصله من الاول و هو الرجوع فکانه صرف الآیة الی ما تحتمله من المعانی، ایضاً الاتقان ۱۹۲/٤ و قال قوم منهم البغوی و الکواشی: التاویل صرف الایة الی معن موافق لما قبلها و ما بعدها تحتمله الآیة غیر مخالف الکتاب والسنّة من طریق الاستنباط-الاتقان ۱۹٤/٤، ۲۱۲ و اما ما یذهب الیه بعض المحققین ان النصوص علی ظواهرها و مع ذلک فیها اشارات خفیة الی دقایق تنکشف علی ارباب السلوک یمکن التطبیق بینها و بین الظواهر المراده فهو من کمال الایمان و محض العرفان. تفتازانی، شرح العقاید النسفیه /۱٤۳؛ مقایسه شود نیز با: کشف الاسرار ۲۰/۳؛ سیوطی، الاتقان ۲۲٤/٤.

۱۳— تاویلات عبدالرزاق کاشانی مولف شرح فصوص الحکم و شرح منازل السائرین را اخیراً نیز از روی خطا، تحت عنوان تفسیر شیخ محیی الدین بن عربی، در دو مجلد، در بیروت ۱۹۶۸ نشر کرده‌اند. اما از خود کتاب و نسخه‌های خطی موجود آن، و همچنین از گفته‌های حاجی خلیفه در کشف الظنون و آنچه جامی از آن با تصریح به نام تفسیر تاویلات عبدالرزاق نقل می‌کند /٤۸۰، ٤۸۲، در اسناد آن به عبدالرزاق جای تردید باقی نمی‌ماند. در واقع حاجی خلیفه با آنکه این عبدالرزاق کاشانی (وفات ۷۳۰) را با عبدالرزاق سمرقندی (وفات ۸۸۷) مخلوط کرده است در انتساب این تفسیر به عبدالرزاق اشتباه نمی‌کند، نسخه‌های خطی مهم موجود کتاب هم آن را به عبدالرزاق منسوب می‌دارند نه به محیی الدین بن عربی. درین باب از جمله رجوع شود به:

Brockelmann GAL, Supp II, 280, Supp. I. 791.

به علاوه از عبارت خود کتاب، طبع بیروت ۱۹۶۸، ج ۲۸۸/۲ هم در تفسیر آیهٔ شریفهٔ ۳۲ سورهٔ ۲۸ برمی‌آید که مولف مرید شیخ نورالدین عبدالصمد نطنزی بوده است. و این شیخ نورالدین چنانکه جامی هم در نفحات ٤۸۲/ خاطر نشان می‌کند مرشد و شیخ عبدالرزاق کاشانی است نه مرشد شیخ محیی الدین بن عربی، و از مکتوب معروف خود عبدالرزاق به علاء الدوله هم برمی‌آید که مرشد او شیخ نورالدین عبدالصمد نطنزی بوده است و او کتاب فصوص الحکم ابن عربی را با دیدهٔ تقدیر می‌نگریسته است. در باب مناقشهٔ علاء الدوله با وی و مکاتبه‌یی که در مسألهٔ وحدت وجود فیما بین آنها روی داده است رجوع شود به: دنبالهٔ جستجو ۹/–۱۲۷؛ و نیز به مقالهٔ ذیل که متأسفانه هنگام تحریر این یادداشتها در دسترس نبود:

Landolt, H. Der Briefwechsel Zwischen Kasani und Simnani, Der Islam,

1973/ 25-81.

۱۴— در باب مناقشهٔ مولانا با قانعی رجوع شود به همین کتاب، فصل ۵، شمارهٔ ۲۲.

۱۵— علم کز تو ترا بنستاند — جهل از آن علم به بود صد بار

دیوان سنایی /۱۲۰. به همین سبب هست که صوفیه در علم رسمی طعن دارند: الحمدلله الذی نجّینا من العلوم الرسمیه بالمن و الافضال، خطبه کتاب اصطلاحات عبدالرزاق، هامش شرح منازل السائرین /۸۶—. اینکه شیخ میهنه کتب خود را در خاک می کند و غزالی علم فقها را از مقولهٔ علم آخرت نمی‌شمرد نیز به جهت همین عدم علاقهٔ صوفیه به علم رسمی است. و برای اجتناب از تمام آنچه به عنوان علم حجاب سالک است سنایی در حق کسانی که به اینگونه علوم اشتغال دارند به تعریض خاطر نشان می کند؟

نه فقیهی چو حرص و شهوت کرد — مر ترا فرع جوی و اصل گذار

ره رها کرده‌ای از آنی گم — عز نداشته‌ای از آنی خوار

دیوان /۱۲۰. به هر حال کراهیت از علم و فرهنگ رسمی رایج اهل عصر در بین نحله‌های قدماء یونان هم مذکورست. از جمله اینکه اصحاب ابیقور نسبت بدانچه به یونانی «ادب» یا «تربیت» Paedia می خواندند علاقه‌یی نشان نمی دادند، از آن رو بود که آنها معتقد بودند «ادب» یا تربیت در تامین سعادت تاثیری ندارد. مقایسه شود با:

Festugière A.J. Epicure et ses Dieux, 1946/51.

آیا در قصهٔ اعرابی و جوال ریگ، مولانا هم همین نتیجه را در مدّ نظر ندارد؟ در داستان ملاقات شمس و مولانا هم شمس می کوشد تا وی را از این استغراق در علم رسمی بازدارد و کرامات منسوب به وی در ین زمینه — مثل درآب افکندن اجزاء دفتر معارف والدوی و نظایر آن — نیز حاکی از سعی شمس در توجه دادن و الزام کردن مولاناست به رهایی از قید و تعلق به علوم رسمی.

۱۶— موارد مذکور در متن به عنوان شاهد کافی به نظر می رسد سایر موارد که نیز در مثنوی فراوان است از اینگونه است: رحمة للعالمین (۱۰۷/۲۱) که آن را اشارت به حال دانا می‌شمرد ۷۱۷/۱ *، روح الامین (۱۹۳/۲۶) که آن را در حق پیغمبر می آورد ۷۳۸/۱ *، علم من لدن (مأخوذ از قرآن کریم ۶۵/۱۸) که آن را متضمن الطاف الهی می شمرد ۸۱۳/۱ *، ملیک دین (مأخوذ از قرآن ۳/۱) که شادی و غم انسان را به وی منسوب می یابد ۸۳۴/۱—*، امه الهاویه (۹/۱۰۱) که آن را اشارت به فرجام کارمنکران آتش نهاد می خواند ۸۷۷/۱ *، رب الفلق (۱/۱۱۳) که ضرورت تسلیم به حق و توکل بروی را از آن استنباط می کند ۹۱۱/۱ *، هل من مزید (۳۰/۵۰) که آن را زبان حال نفس و حرص سیری ناپذیر او نشان می دهد ۱۳۸۰/۱ *، ثم وجه الله (۱۱۵/۲) که تحقق و دریافت آن را برای کسی که با وسوسهٔ ابلیس بدخواه موافق باشد ناممکن می داند ۱۳۹۸/۱ *، لا تخافوا (۳۰/۴۱) که آن را نزل خایفان و مایهٔ آرامش آنان که خوف خدا در دل دارند می داند ۱۴۲۹/۱ *، فی لبس من خلق جدید (۱۵/۵۰) که آن را حال کسانی که ناظر به عوالم حسّی نیستند می داند ۲۰۳۶/۱ *، اهدنا (الصراط المستقیم ۵/۱) که آن را متضمن اشارت به شیوهٔ کار آن مومن می داند که در آنچه انفاق می کند نظر جز بر قبول حق ندارد ۲۲۳۴/۱ *، ناقة الله وسقیاها (۱۳/۹۱) که آن را مثل جسم صالحان همچون کمیتی در هلاک طالحان تصویر می کند ۲۵۱۳/۱ *، ربّ هب لی (۳۵/۳۸) که آن را درخواست حالی می داند که سلیمان بدون نیل به کمال نمی توانست بدان دست یافت ۲۶۰۴/۱—*، قل تعالوا (۶۱/۳) که آن را متضمن الزام به نفی خود می داند و تحقق آن را نیز بعجز یا شرم

اشکنی ممکن نمی داند ۲٦٩٤/۱ *، تجری تحتها الانهار (۲/۲۵) که آن را تصویری از آنچه حس و ادراک ما بدان آگاه نیست نشان می دهد ۲۷۱۸/۱ *،) یضلّک عن سبیل الله (۳۸/۲٦) که موجب و مایهٔ این اضلال را دوستی آرزو و هوی نشان می دهد ۲۹۵۷/۱ *، شاورهم (فی الامر ۱۵۹/۳) که آن را با توجه به بی نیازی رسول ازرای و رهنمایی دیگران نشان و ضرورت همراهی با رای و اندیشهٔ فرودستان می داند ۳۰۱۹/۱ *، و در عین حال آن را مستند لزوم مشورت با گروه صالحان می بیند ۲٦۱۱/٦ *، ظانّین بالله (٤۸/٦) که آن را اشارت به سوء فرجام منافقان و کسانی که به عطای خداوند اعتماد ندارند می داند ۳۰۳۷/۱ *، فانتقمنا منهم (۷/۱۳٦) که آن را در مورد کسانی که پیش لمرحق از خود فانی نگشته اند انتقام و مجازاتی اجتناب ناپذیر می شمرد ۳۱۰۳/۱ * و ۳۱۳۳ *، یعجب الزُّرّاع (٤۸/۲۹) که آن را وصف جانی که محو عشق گشته باشد می داند ۳۱٦۸/۱ *، حُمُر مستنفره (۷٤/۵۰) که آن را اشارت به مباح شمردن خون کفار می یابد ۳۳۱٤/۱ *، اهدنا (الصراط المستقیم ۱/۵) که آن را اشارت به لزوم اجتناب از راه ره گم کردگان و اهل ریا می داند ۳۳۹۱/۱ *، هل تری من فطور (٦۷/۳) که آن را اشارت به لزوم تحری می داند و همچنان بر زبان زید از اشارت قول حق خاطر نشان می کند که اگر من روزن عالم حس را آنگونه که در نفخ صور خواهم گشود در همین نشئه بگشایم و انوار عالم غیب دنیای حس را روشن کند دیگر جایی برای تحری ها که فقط ظلمت و شب اقتضای آن را دارد باقی نخواهد ماند و آنجا که مجال هیچ تحری نباشد چگونه هل تری من فطور توانم گفت؟ ۳٦۲۹/۱ *، الرحمن علی العرش استوی (۲۰/۵) که آن را در عین حال متضمن اشارت برلزوم تصفیهٔ قلب سالک از خواست و هوای نفس می داند و بدون آن لطیفهٔ قدسیه لایسعنی ارضی ولاسمائی و لکن یسعنی قلب عبدی المومن را که اشارت حدیث قدسی است و مضمون آن دل مؤمن حقیقی و انسان کامل رابی واسطه در تحت حکم حق قرار می دهد قابل تحقق نمی یابد ۳٦٦۵/۱ *، لم یکن له کفوا احد (۱۱۲/٤) که آن را وصف بارگاه حضرتی می داند که باب رحمت را برای خلق می گشاید ۳۷٦۵/۱ *، فتحت ابوابها (۳۹/ ۷۳) که آن را اشارت به ابواب حقایق می یابد که بر قلوب عارفان گشاده می آید و دیگران بدانجا راه ندارند ۱٦۵/۲ *، فمنکم مومن و منکم کافر (٦٤/۲) که آن را اشارت به طرز تلقی دوست و دشمن از شخص واحد می یابد که این یک در وی همه کفر می بیند و آندیگر همه ایمان ٦۰٦/۲ *، من جاء بالحسنه (٦/۱٦۰) که آن را مستند لزوم تحقق یافتن جان انسان به حسنات و نه اکتفا کردن به اینکه حسنه رابه جای آرد می داند ۹٤٤/۲ *، هل اتی علی الانسان (۷٦/۱) که آن رابشارت به احوال خلق عالم در حال نطفه و اینکه در آن حال نام انسان بر آنها صدق نمی کرده است و وجودشان جز عرض که اشارت حق جوهر انسانی بدان بخشیده است نبوده است می داند ۹۷٦/۲ *، والسماء ذات الحبک (۵۱/۷) که اشارت مربوط به سما را در آن متضمن ذکر نور الهی که غذای جان است می شمرد ۱۰۸۵/۲ *، (عند ربهم) یرزقون (۳/۱٦۹) که این رزق شهیدان را غذای روحانی و صفای ربانی که از حق به جان آنها می رسد می شناسد ۱۰۸۸/۲ *، تلک آیات الکتاب (۱۰/۱) که آن را اشارت به آنگونه آیات و الهامات لدنی می داند که روح عارف قبل از تعلق با جسم وی تلقی می کند و حکم آب را دارد که برای ماهی بیچاره مایهٔ حیات و بقاست ۱۷۰۳/۲ *، اذکروا الله (ذکراً کثیراً ۳۳/٤۱) که این ذکر را همچون نوری که ما را از آتش باز می دارد و انس و راحت می بخشد تلقی می کند ۱۷۱۵/۲ *، و ادعوا الله (۱۷/۱۱۰) که آن را متضمن اشارت به لزوم دعا و تضرع و اینکه مهر و رحمت حق در گرو همین زاری و دعاست نشان می دهد ۱۹۵٤/۲ *، فی السماء رزقکم (۵۱/۲۲) که این اشارت را مستند اعتماد بر رزق روحانی و عدم پایبندی به

آنچه در عالم حس حاصل است می‌یابد ۱۹۵۶/۲ * و ۲۸۰٤/۲ *، اعرض عنهم (۳۰/۳۲) که این امر به اعراض از منکران را مبنی بر پندناپذیری آنها و اصرارشان بر مداومت در کفروانکار توجیه می کند ۲۰۶۶/۲ *، اشفقن منها (۷۲/۳۳) که آن ترس و امتناع آسمانها و زمین را از پذیرفتن امانت ناشی از تحاشی آنها می داند از قبول حیاتی که در آن باید با خلق زنده و با حق مرده بود یا آنکه خود آنها بر خلاف انسان با حق زنده‌اند اما با خلق مرده و بیروح به نظر می‌آیند ۲۳۷۲/۲* و ۲۳۷۰/۲-*، ثم ارجع بصر (= البصر ٤/۶۷) که آن را داعی بر لزوم تامل در احوال آسمان و بیش از آن در احوال زمین نشان می دهد ۲۹٤۶/۲ * و ۲۹٤۷/۲-*، یا آدم انبئهم با سمائهم (۳۳/۲) که آن را مستند برتری علم تحقیقی که آدم آموخته است بر علم تقلیدی می سازد و این نکته را که ملا یک طالب درس آدم شده‌اند مبنی بر ین امر می داند که علم آدم ناشی از تعلیم لدنی است و به همین سبب وهبی و تحقیقی است بحثی و تقلیدی نیست ۳۲۶۹/۲ *، یالیتنی کنت تراب (=تراباً ٤۰/۷۸) که آن را اشارت به شور و شوقی می‌یابد که حتی کافر را نیز در فراق حق بیتاب می دارد ٤۰۸/۳ *، خلقناکم (من تراب ۵/۲۲) که آن را متضمن الزام انسان به خاکپاشی می داند ٤۵٤/۳ *، لا تخف (انک انت الاعلی ۶۸/۲۰) که آن را اشارت به ایمنی عارف از گزند خلق و متضمن بیان این نکته می داند که وقتی خداوند انسان را با فحوای چنین امری ایمن کرده باشد حتی اگر مایهٔ خوف هم بروی بگمارد همان مایهٔ خوف می‌بایست در نزد وی نشانهٔ ایمنی تلقی شود ٤۹٤/۳ *، علم القرآن (۲/۵۵) که آن را در مقابل فحوای علم بالقلم (٤/۹۶-) خاص صاحب وحی می داند و آنکس را که این علم بیواسطه به او القامی شودوالبته کسی جز رسول نیست صاحب مرتبه یی می یابد که جسم وی در حکم جان است ۵۹۳/۳* و ۵۹٤/۳ *، لیس علی الاعمی حرج (٤۸/۱۷و۲٤/۶۱) که آن را رمزی از حال عارف می داند که از حق بصیر و از آنچه به کار خود وی مربوط است اعمی است و البته بروی تکلیف و حرج نیست اما هر مدعی که با شیادی و طراری دعوی این حالها کند نیز قولش مسموع نتواند بود ۶۷۶/۳ *، لاعلم لنا (۳۲/۲) که آن را سرمشق و نموداری می یابد که وقتی انسان دردل بدان اذعان نماید ممکن است مثل آنچه در مورد ملایک آمده است همین اذعان به قصور ادراک وی را در دریافت عنایت حق کمک کند ۱۱۳۰/۳ *، یهدی من یشاء (۳۱/۷٤) که آن را متضمن چشم بندی و مهر نهادن بر چشم کسانی هم که خداوند نمی خواهد آنها را هدایت کند می داند ۱۹۹۰/۳ *، غضّوا ابصارکم (۳۰/۲٤) که مضمون حکم آن را شامل سایر حواس هم می داند و این را برای آنکه فهم انسان از آنچه چشم و گوش و زبان از وی خرج می کند زیان نکند لازم می شمرد ۲۱۰۱/۳ *، انک میت و انهم میتون (۳۰/۳۹) که اشارت آن را در آنچه به جان کافران مربوط است مبنی بر ین معانی می‌یابد که جان آنها از پرتو جانان خالی است و به همین سبب مرده محسوبست ۲۵۳۶/۳ *، ان ردّوا لعادوا (۲۸/۶) که آن را اشارت به گرایش طبع انسان می داند به اسباب و به اینکه همین توجه به تمهید اسباب اوراسست‌پیمان و اعتماد ناکردنی می سازد ۳۱۵۸/۳ *، سقاهم ربهم (۲۱/۷۶) که آن را مستند الزام انسان به تحمل تشنگی و قبول حرمان در ین عالم می داند ۳۲۱۹/۳ *، کلوا من رزقه (۱۵/۶۷) که آن را بر خلاف آنچه عامه از آن درمی یابند اشارت به رزق حکمت که نصیب جانهاست می داند ۳۷٤۵/۳ *، نفخت فیه من روحی (۲۹/۱۵) که آن را اشارت به تفاوت و مغایرت بین روح و تن می یابد ۳۹۳۵/۳ *، تمنّوا الموت (ان کنتم صادقین ۹٤/۲) که این تمنای مرگ را نشانی از صدق ایمان می یابد ۳۹۳۷/۳ *، اصلها ثابت و فرعها فی السماء (۲٤/۱٤) که آن را اشاره به شجرهٔ وفاو سر محبت می داند ٤۳۸۸/۳ *، ظلوم و جهول (۷۲/۳۳) که آن را عبارت از فزون جویی فضولانهٔ

انسان می داند که هم از عشق ناشی است ۴٦٧٢/۳*، تطیّرنا بکم (۱۸/۳٦) که آن را زبان حال کسانی که عطروحی آنها را گیج کرده است و به همین سبب از آن ناخرسندی دارند می بیند ٤/۲۸۳*، لا تری فیها عوج (۱۰۷/۲۰) که آن را وصف حال کسی می‌یابد که برای رهایی از آنچه در آن است مفرّی ندارد ٤/۱۸۵*، ربّنا انا ظلمنا (۲۳/۷) که آن را اعتراف اجتناب‌ناپذیری از جانب آدم به زلت خویش و نشانی از آدمیت و اختیار او تلقی می کند ٤/۳۲۷* و ٤/۱۳۸۹*، مالک الملک (۲٦/۳) که آن را عنوان ملک بخشی حق و اینکه ملک را به هر کسی که می‌خواهد عطا می کند می‌داند ٤/٦٦٤*، لا اله الا هو (۱٦۳/۲) که آن را مستلزم نفی تمام ما سوی می پنداردواینکه قول بدان حتی نور ماه را هم در چشم انسان بی فروغ‌می سازدوتمام‌ماسوی رااز‌حقیقت‌بی بهره‌نشان‌می دهد ٤/۸٦۸*، استعینوا (بالصبر و الصلوة ۲/٤٥ و ۱٥۳) که آن را مضمون بشارت هرنبی می‌داند وتحقق هر گونه استعانت به صبر و صلات را در همین بشارت ممکن می‌یابد ٤/۱۱۸۱*، انظروا(٦/۹۹ و انظر الی آثار رحمة الله ۳۰/٥۰) که آن را متضمن اشارت به قلب می‌داند که تحقق رحمت به وسیلهٔ آن است و باغها و سبزه‌های عالم بیرون هم عکس آثار آن محسوبست ٤/۱۳٦۱*، اقرب من حبل الورید (۱٦/٥۰) که آن را نشان حال تشنه‌یی می‌یابد که در خواب است و آب در کنارش موج می‌زند ٤/۳۲٤۱*، انا خیر (منه خلقتنی من نار و خلقته من طین ۱۲/۷) که آن را دم شیطانی می‌داند وقول بدان را با احساس بندگی مغایر می‌داند ٤/۳۳٤۲*، بلّغ (ما انزل الیک ٥/٦۷) که آن را متضمن بشارت به وجود حکمت در تبلیغ پیام الهی می‌یابد والزام رسولان را در ابلاغ آن ازینجا ناشی می‌داند، چنانکه ضرورت قبول و تسلیم بدان را هم ناشی از همین نکته می‌یابد که بلاغ به امر حق و هم مستند بدان است ۳/۳۰۸۱* و ٤/۳٥۸٥*، لعمرک (۱٥/۷۲) که آن را نشانه‌یی از مزیت قدر رسول می‌داند و اشارت به عمر را در آن خطاب توجیهی برای اهمیت خلافت خاصهٔ الهی وی تلقی می کند ٥/۱۱۲*، فلیبکوا کثیرا (۹/۸۲) که آن را اشارت می داند به اینکه تضرع و گریهٔ بنده وی را مثل طفلی که در دنبال گریهٔ خویش از مادر شیر و نوازش می‌یابد کمک می کند تاشیر فضل کردگار به وی رسد ٥/۱۳۷*، اقرضوا الله (۷۳/ ۲۰) که آن را متضمن ارشاد به این معنی می داند، که چون انسان از برگ و نوای جسم خویش در راه حق چیزی بکاهد در دل و جان وی چمن‌های روحانی خواهد شکفت ٥/۱٤٦*، یطهّرکم (۳۳/۳۳) که آن را اشارت به لزوم سعی در رهایی از پلیدیهای تعلقات جسمانی می‌داند تا مایهٔ تطهیر وجود تواند گشت ٥/۱٤۹*، ارجعی (۲۸/۸۹) که آن را متضمن حصول پاکی برای آنکس که مخاطب آنست می‌شمرد و حتی نور آفتاب را که به حکم این خطاب هنگام افول رجعت می کند از همهٔ آلودگیهای عرصهٔ خاک پاک می‌یابد ٥/۱۲٦۲*، حملنا هم فی البر (۱۷/۷۰) که آن را اشارت به احوال کسانی می‌داند که به علم ظاهر اختصاص دارند و از علم باطن که حملناهم فی البحر تعبیر آن است بی بهره‌اند ٥/۱۲۹٥*، فی السماء رزقکم (٥۱/۲۲) که آن را مویّد این امر می داند که جان بدون بدن هم زنده است ورزقی که در آسمان دارد مربوط به همین حیات روحانی است ٥/۱۷٤۲*، لا تسرفوا (۳۱/۷) که آن را فقط متضمن نهی از اسراف دراکل و شرب غذای جسمانی می‌داند و غذای روحانی را که نورجان است مشمول این نهی نمی‌شمرد ٥/۲۷۰۸*، یدالله فوق ایدیهم (٤۸/۱۰) که آن را اشارت به این نکته می داند که دست حق بیدریغ رزق می پاشد و کافر و مؤمن را بی هیچ تفاوت نعمت می بخشد ٥/۲۷۹٥*، انصتوا (۲۰٤/۷) که آن را متضمن به این نکته می داند که اشتغال به کلام بیهوده انسان را از نیل به حقیقت که تشنگی روحانی وی را چیزی جز آن فرو نمی نشاند محروم می دارد ٥/۳۱۹۹*، و از همین روست که آن

را برای آنکس که زبان حق نیست مُستند الزام به سکوت می یابد ۲/۳٤۵٦ * و ۲ /۳٦۹۲ * وقبول این الزام رامایهٔ نیل به جزای خیرهم نشان می دهد۳/۲۷۲٦ *، لکم دینکم ولی دین (٦/۱۰۹) که آن را اشارت می یابد به اینکه اهل شهوات راه به عرصهٔ آنسوی حس ندارند و این خطاب در حق آنهاست ۳۹٤۰/۵ ، لاتؤاخذنا ان نسینا (۲۸٦/۲) که آن را متضمن اشارت به این می یابد که نسیان هم در پیشگاه حق خطا محسوبست ٤۱۰۱/۵ *، انارب (= انا ربکم الاعلی ۲٤/۷۹) که ضمن بحثی دقیق این قول فرعون را تزییف می کند و سرّ رب و انا را در نیل به فنا تبیین می نماید ٤۱۲۸/۵-*، له الخلق (والامر ۵٤/۷) که درآن عالم خلق را که عالم صورت است همچون مرکوب و عالم امر را که جان بدان تعلق دارد همچون راکب نشان می دهد و راکب و مرکوب هر دو را همچنان در فرمان حق می یابد ۷۸/٦-*، نختم علی افواههم (٦۵/۳٦) که آن را اشارت به حرمان نااهلان از آنچه تعلق به خاصان دارد می شمرد ۱٦۳/٦ *، انا فتحنا (۱/٤۸) که در آن به این نکته اشارت می یابد که از خیرات آنچه در ملت انبیاء سلف خلق از آن محظور و محروم بودند در دین احمدی برای امت وی حصول پذیر شد ۱٦۵/٦ *، لفی خسر (۲/۱۰۳) که آن را اشارت به زیانکاری انسان و تمایل وی به شر می داند ۷۷۰/٦ *، انما (حیاة) الدنیا لعب (و لهو ۳٦/٤۷) که بر قیاس آن عالم را بازیگاه طفلان نشان می دهد، و خلق را از اینکه همچون اطفال در جایگاه بازی کلاه و پیرهن را از یاد ببرند بر حذر می دارد ٤۵۷/٦-*، اعملوا ما شئتم (٤۰/٤۱) که در آن مفهوم خذلان حق و اشارت آمیخته به وعده و تهدید را که در حق کافران هست نشان می دهد ۱۳۲٦/٦-*، ما ینطق (عن الهوی ۳/۵۳) که آن را اشارت به این معنی می داند که بر خلاف سایر خلق آنچه بر زبان رسول می آید ناشی از هوی نیست تا ضبط آن از خطا ممکن نباشد، وحی است و از آنکس که خداوند وی را معصوم می دارد سخن هوی نمی زاید ۱٦۰۲/٦ * و ٤٦۷۰/٦ *؛ فی صلاة دائمون (= فی صلاتهم ۲۳/۷۰) که آن را اشارت می داند به نماز عاشقان که منحصر به اوقات پنجگانه نمی ماند و دل و جان آنها دایم مستغرق ذکرست ۲٦٦۹/٦ *، من امر ربّی (= قل الروح ۸۵/۱۷) که آن را اشارت می داند به اینکه سرّ روح و حقیقت آن مختفی است و لاجرم آن را از طریق مثال نمی توان تفهیم و تعریف کرد ۳۳۱۰/٦ *.

۱۷ــ محتال علیه آنکه حوالهٔ وام بر ذمهٔ اوست و منه قول النبی صلی الله علیه وسلم و اذا احیل احدکم علی آخر فلیحتل، لسان العرب ۲۰۲/۱۳ احتال احتیالاً بالدّین نقله الی ذمّته.

۱۸ــ موارد ذیل را نیز می توان بر شواهد مذکور در متن افزود: چنانکه وقتی در بیان این نکته که مقصد و حکمت از خلقت بشر تحقق معنی عبادت بوده است به آیهٔ شریفهٔ و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون (۵٦/۵۱) ارجاع می دهد غرض وی البته بحث و استدلال نیست تشویق و تحریض آمیخته با قصد تیمن و تبرک است ۲۹۸۸/۳ * همچنین وقتی، با اشاره به فحوای آیهٔ شریفهٔ: الشیطان یعد کم الفقرو یأ مر کم بالفحشاء (۲٦۸/۲) مخاطب را به قرآن ارجاع می کند بیشتر با تحذیر از کید شیطان و تاکید در لزوم اجتناب از شرّ وی نظر دارد ٦۱/۵ * و وقتی به مناسبت اشارت به صفت «وفا» به آیهٔ کریمهٔ: ومن اوفی بعهده من الله در سورهٔ مبارکهٔ توبه (۱۱۲/۹) استناد و ارجاع می کند برای آنست که تا ضمن تبرک و تیمن اهمیت این صفت را به مخاطب خاطر نشان نماید و از همین روست که مقارن با ارجاع به این آیه این نکته را هم متذکر می شود که خداوند از وفا فخر می کند ۳۲۳/۳ * چرا که در اینجا خداوند به همین اوفی بودن خویش فخر دارد.

۱۹ــ موارد ذیل نیز از همین گونه است: همچنین در قصهٔ صالح و ثمود وقتی آنچه را در باب عذاب قوم در

قرآن بدان اشارت هست به بیان می آورد ضمن بیان این نکته که قوم چون در نومیدی افتادند و از درگاه قبول رد شدند در عذابی که بر آنها نازل گشت همچون مرغان در دو زانو آمد ۲۵۳۸/۱ *، مخاطب را در باب این زانو زدن که در قرآن به این مناسبت آنها را «جاثمین» خوانده است (۷۸/۷) به همین اشارت قرآنی ارجاع می دهد و آن را به کنایه نوعی تعلیم و تأدیب قهرآمیز می خواند ۲۵۳۹/۱ * نیز در دنبال اشارت به قصهٔ اصحاب فیل که کعبه‌یی بنا کردند و چون حق آتش زدش آنها برای انتقام قصد مکه کردند باقی قصه را که متضمن فرجام حال آنهاست حواله به سورهٔ فیل (۱/۱۰۵) می نماید ۲۹۰٤/۲ * و جای دیگر هم که باز به مناسبت به همین داستان ارجاع می دهد برای بیان این معنی است که خداوند به وسیلهٔ مرغکی حقیر لشکری زفت را هلاک کرد، تا بدانی کان صلابت از حق است ۳٤۳۳/۲ *. نیز آنجا که اشارت و مارمیت اذ رمیت (و لکن الله رمی ۱۷/۸) آمده است ضمن ارجاع بدان می گوید، تو زقرآن باز خوان تفسیر بیت ۶۱۵/۱ * ناظر به رفع تردید مخاطب است و وقتی در بیان این مدعا که ضعیفان هم برای خود حامی و مدافع (= خصم) دارند مخاطب را به سورهٔ نصر (۱۱۰/۱–۳) و شان نزول آن حواله می دهد ۱۳۱۳/۱ * به همین دفع تردید مخاطب نظر دارد؛ همچنین در تبیین این دعوی که اولیاء حق از جانب وی این قدرت را دارند که ابواب ظهور معلولات و موالید راسد کنند و اقوال گفته را هم محو و نا گفته نمایند به آنکسی که درین باره حجت و برهان خواهد، خاطر نشان می کند که اشارت ما ننسخ من آیة او ننسها نأت بخیر منها او مثلها (۱۰۶/۲) را بخواند و به آیهٔ شریفهٔ فاتخذتموهم سخریا حتی انسوکم ذکری (۱۱۰/۲۳) رجوع می دهد که در ضمن ارجاع بدان به خاطر رعایت وزن اتخذتموهم را به صورت خلتم یا خذتم که در بعضی نسخه‌های مثنوی هست در می آورد و سخریا را هم تبدیل به سخریه می کند اما به هر حال فحوای آیه را برای رفع توهم و تردید مخاطب در آنچه مدعای خود اوست کافی می داند. درست است که درین آیه کسانی که ذکر خدا را از یاد اهل شقاوت می برند مؤمنان صحابه یا اهل صفه بوده‌اند اما اولیاء وقت هم که مولانا آنها را بر تصرف در ضمایر و نفوس خلق قادر می داند در نزد وی وارثان میراث روحانی مومنان صحابه و اهل صفه محسوبند. در طی این آیه و آنچه قبل از آن آمده است اهل شقاوت که در آتش دوزخ می سوزند از خداوند در می خواهند تا آنها را از آتش بیرون آرد و خداوند آنها را خاموش می کند و می گوید در دنیا فریقی از بندگان من بودند که از من رحمت و مغفرت می طلبیدند شما آنها را به تمسخر گرفتید، تا آنها مرا از یادشما بردند و شما به آنها می خندیدید. رجوع به قرآن در ینجا تردیدی برای مخاطب باقی نمی گذارد که بندگان خاص حق این قدرت را دارند که اذهان کسانی را که شایستهٔ ذکر حق نیستند از ذکر حق باز دارند و آنچه را هم از این ذکر مبارک در ذهن آنها هست بزدایند ۱۶۷٤/۱–۵ *، در مورد ارجاع به آیهٔ شریفهٔ یا معشر الجن والانس (۳۳/۵۵) هم که در متن بدان اشارت هست (۱۹۹ت) این معنی را هم باید خاطر نشان کرد که جای دیگر در مثنوی باز به همین آیهٔ شریفه استناد می نماید، و وقتی اشارت ان استطعتم فانفذوا (۳۳/۵۵) را یاد می کند به محدودیت عقل در عالم صور نظر دارد و همین محدودیت وی را مانع از نیل وی به کمال می داند ۵۱۳/۶ و *. چنانکه قول مربوط به حمالة الحطب بودن را نیز که در کلام الهی راجع به زن ابولهب آمده اشتبا به همین سبب از وجهی اسناد به «احمد» می کند ۱۶۶۳/۳ * چرا که به هر حال ظاهر لفظ قرآن را از لب پیغمبر می شنود هر چند می داند که آن را — هر که گوید حق نگفت او کافرست ۲۱۲۲/٤ *، بلی در بیان این دعوی هم که گدایان مظهر احسان حق محسوبند و در واقع جود و احسان حق که آنچه ازین اوصاف در انسانها هست ناشی از اوست جز به وسیلهٔ آنها مجال ظهور ندارد استناد به خطاب حق می کند که در سورهٔ مبارکهٔ والضحی

(۱۰/۹۳) به پیغمبر می گوید و اما السائل فلا تنهر، بانگ کم زن ای محمد بر گدا ۲۷٤۷/۱ * و این خطاب الهی را موید دعوی خویش می یابد. همچنین در تقریر این معنی که وقتی پیامبر ناقصان را ملعون می خواند و در حدیث به لفظ الناقص ملعون خبر می دهد نقص عقل مراد اوست نه نقص جسم، به آیهٔ کریمهٔ لیس علی الاعمٰی حرج (۱۷/٤۸) استناد می نماید ۱۵٤۱/۲ * و نشان می دهد که این نفی حرج حاکی از اثبات رحمت و فرج است و حکم ملعون در مورد کسی که نقص عضو دارد نیست چون هیچ کس نمی تواند نقص جسمی خود را رفع کند اما نقص عقلی رفعش باتعلّم و مجاهده البته ممکن است ۱۵۳٦/۲-*.

۴۰ سازیتجمله است موارد ذیل در باب انبیاء: فی المثل درمورد نوح به این نکته که چون وی قوم خویش را به پرستش خدای تعالی دعوت کرد آنها انگشت در گوش نهادند و سر به درون جامه کشیدند و به تعبیر قرآن واستغشوائیابهم (۷/۷۱) اشارت زیرکانه دارد ۱٤۰٤/۱*، همچنین در باب طوفان وی که کافران را هلاک کرد (۱٤/۲۹)، در باب پسرش کنعان که در طوفان به کوه پناه جست و از زبان پدر لاعاصم الیوم (٤۳/۱۱) شنید و در باب ذریات بنی آدم که در سفینهٔ نوح از غرق و هلاک نجات یافت (۱۵/۲۹) و مولانا از آن یک جا به «پیلهٔ باباپانتان» تعبیر می کند، بدانچه در قرآن کریم آمده است در مثنوی اشارتهای مکرر هست: ۱۸٤۱/۱*، ۳۳٤/۳*، ۱۳۱۳/۳*، ۷۸٤/٤*، ۲۳۵۹/٦* در باب ابراهیم خلیل هم به قسمتی ازآنچه راجع به اودرقرآن هست درمثنوی اشارتهاآمده است از جمله باین قول ابراهیم که چون کوکبی برآسمان دید «هذا ربی» گفت و سپس چون افول اجرام سماوی را مشاهده کرد لااحب الآفلین (۷٦/٦) برزبان آورد، همچنان به قصهٔ آتش نمرود و اشارت یانارکونی برداً وسلاماً (٦۹/۲۱) و نیز قصهٔ فرشتگان که نزد ابراهیم آمدند و اینکه وی گوسالهٔ بریان برای آنها آورد (٦۹/۱۱) و اینکه دربارهٔ پسرش چون ذبح عظیم به جای قربان او فرود آمد اشارت طهرابیتی (۱۲۵/۲) به او و پسر در بارهٔ خانهٔ کعبه وارد گشت درجای جای مثنوی اشارت هست و از آنجمله است در ۲۲۷/۱*، ٤۲٦/۱*، ۱۸٤۲/۱*، ۳۰۷۷/۲*، ۹/۳*، ٤۰۰/۳*، ٤۳٤/۱*، در مورد قوم لوط که چون قصد مهمانان وی را کردند در حق آنها نفرین کرد (۳۰/۲۹) وخداوند آنها را با آنچه در قرآن از آن تعبیر به «حجارة من سجیل» (۸۲/۱۱) شده است سنگسار نمود و باران عذابی که بر آنها بارید سخت بدفرجام بود(۲۷/۵۸—۵٤)نیزدرمثنوی وازجمله در۲/۲٦٦۳*، ۸۷/۳*، ۲۸۱۷/۳*، ۷۸۸/٤*، اشارتهای پراکنده هست. در باب یعقوب و یوسف هم به قصهٔ خواب دیدن یوسف (٤/۱۲)، به رشک و کید اخوان و اینکه به بهانهٔ یرتع و یلعب وی را از پدر دور کردند (۱۲/۱۲)، به گرگ که وی را به دروغ به خوردن یوسف متهم کردند (۱۷/۱۲)، به قصهٔ چاه کنعان و اینکه کاروانی از آن نزدیکی گذشت و یوسف را با دلو و رسن از چاه بیرون کشیدند (۱۹/۱۲)، به داستان یوسف و زنان مصر (۳۱/۱۲)، به قصهٔ زندان و خواب زندانیان (۳٦/۱۲)، به خواب عزیز مصر و قحطی که آنجا پدید آمد (٤۳/۱۲) و به قصهٔ پیراهن یوسف که چون آن را بر روی یعقوب افکندند بینایی خود باز یافت (۹٦/۱۲) نیز در مثنوی تلمیحات بسیار هست از جمله در موارد ذیل: ۱۲۵/۱*، ۱۹۰۲/۱*، ۲۷۸۷/۱*، ۱۲۷٦/۲*، ۱٤۰۵/۲*، ۳۲۳٤/۲*، ۹۸۲/۳*، ۱٦۰۵/۳*، ۳۳۳٤/۳*، ٦۷٤/٤*، ۹۳۲/۵*، ٤۵۷۰/٦*، راجع به داودوسلیمان، از اینکه جبال ومرغان به اشارت خداوند با داود هماوازی کردند (۱۰/۳٤) از اینکه باد سلیمان را در فرمان بود (۱۲/۳٤) و دیوان برای وی کار می کردند و محرابها و تمثالها و کاسه هایی به اندازهٔ حوضها برایش می ساختند (۱۳/۳٤)، از اینکه منطق طیر به سلیمان تعلیم شد (۱٦/۲۷)، از اینکه ملکی به دعا خواست که بعد از وی هیچکس را درخور نباشد (۳۵/۳۸)، از اینکه یک بار سلیمان در وادی نمل آنچه را

موری به موران دیگر گفت بدانست (۱۹،۱۸/۲۷)، از اینکه وقتی در بین حاضران درگاه خویش هدهد را غایب دید با خرسندی نشان داد و غایبانه وی را تهدید کرد (۲۱،۲۰/۲۷)، از اینکه بلقیس سبانامهٔ سلیمان را که هدهد بدانجا برد با تکریم تلقی نمود (۲۹/۲۷)، از اینکه تخت بلقیس را آنکس که از کتاب علمی داشت از سبا به حضرت سلیمان آورد (۲۷/-۴۰) نیز مکرر از جمله در: ۲۶۰۴/۱ ، ۳۶۸۲/۱ ، ۱۰۳۷/۲*، ۱۶۰۲/۲*، ۱۰۱۵/۳*، ۲۸۳۲/۳*، ۴۲۶۸/۳*، ۱۷۲/۴*، ۸۳۹/۵* یاد شده است. در باب موسی به آنچه خداوند در باب به آب افکندنش به مادر وی الهام کرد (۲۸/-۷)، به‌داستان آتش که موسی دید و بانگ انی انا الله که‌از میان آتش و درخت برآمد (۳۰/۲۸)،به اینکه خداوندچون‌موسی و برادرش‌هارون را نزد فرعون فرستاد اشارت کرد تا با فرعون سخن نرم گویند (۴۴/۲۰)، به جیب موسی که اعجاز ید بیضا از آن برمی آید (۳۲/۲۸)، به عصای موسی و آنچه بین وی و فرعون و ساحرانش در آن باب روی داد (۱۰۷/۷)، به اینکه فرعون ساحران را چون به خدای موسی ایمان آوردند عقوبت کرد و آنها لاضَیرَ گفتند و عقوبت را تحمل کردند (۵۰/۲۶)، به بحر قلزم و اینکه به اشارت عصای موسی برای عبور قوم فروشکافت (۶۳/۲۶)، به اینکه موسی از حق دیدار خواست و چون خداوند برطور تجلی کرد کوه از هم فرو پاشید و موسی بیخود فروافتاد (۱۴۳/۷)، به قصهٔ سرگردانی قوم درتیه و مائده‌یی که به دعای موسی بر آنها نازل گشت (۵۷/۲)، به قصهٔ گاو و آن کشته که بدان زنده گشت(۲/-۶۷)،به فرجام قارون که به دعای موسی خود و گنجهایش در خاک فرورفت (۸۱/۲۸)، به ماجرای سامری که فتنهٔ او از عقوبت «لامساس» جزا یافت (۹۷/۲۰)، به قصهٔ موسی و سفر وی به آنچه در قرآن «مجمع البحرین» خوانده شده است (۶۰/۱۸)، به صحبت موسی با آن بندهٔ خاص که نام وی در قرآن مذکور نیست و اهل تفسیر وی را به‌نام خضر خوانده‌اند نیز در مثنوی اشارتها هست و اینهمه غیر از حکایات طولانی در باب ولادت موسی و مجاوبات او با فرعون و ساحران اوست که در مثنوی تفصیل بسیار دارد. در باب اشارات مذکور در فوق رجوع شود به ۲۶/۱*، ۱/-۸۰*، ۲۳۶/۱، ۱۶۱۵/۱*، ۱۸۴۱/۱*، ۲۱۴۱/۱*، ۲۷۸۸/۱*، ۳۴۸۶/۱*، ۳۷۳۳/۱*، ۱۴۷/۲*، ۴۳۶/۲*، ۱۴۳۷/۲*، ۲۰۴۱/۲*، ۲۲۸۵/۲*، ۲۲۸۷/۲*، ۲۸۸۳/۲*، ۳۵۲۷/۲*، ۱۵/۳*، ۳۴۵/۳*، ۱۰۱۵/۳*، ۱۰۱۷/۳*، ۱۰۵۵/۳*، ۲۷۰۰/۳*، ۴۲۶۳/۳*، ۴۳۶۷/۳*، ۷۸۵/۴*، ۲۷۵۶/۴*، ۳۸۱۵/۴*، ۳۴۳۴/۵*، ۴۱۲۰/۵*، ۲۴۴۵/۶*، ۲۶۴۰/۶*، ۴۳۶۱/۶*، همچنین از آنچه در باب مریم و عیسی در قرآن آمده است غیر از تعدادی قصه‌های جداگانه، در ضمن تلمیحات پراکنده به داستان بشارت مریم (۱۹،۱۹/۶۶،۱۲)، به اینکه درد زه مریم را به پناه خرمان کشید (۲۳/۱۹)، به این نکته که خرمابن به اشارت حق برای وی میوه آورد (۲۵/۱۹)، به ماجرای نطق عیسی در مهد و اینکه به طهارت ذیل مریم شهادت داد (۹/-۳۰)، به داستان آنچه‌از گل به‌صورت مرغ ساخت و در او جان دمید (۴۹/۳)، به اینکه خداوند به دعای عیسی برای حواریان وی از آسمان مائده نازل کرد (۱۱۲/۵)، به اینکه عیسی را مخالفانش نه کشتند و نه حتی دارزدند بلکه درین باب کار برآنها مشتبه شد (۱۵۷/۴)، و خداوند او را نزد خویش به آسمان برد (۵۵/۳) نیز در مثنوی بارها اشارت رفته‌است. از آنجمله: ۲۵/۱*، ۸۳/۱*، ۸۶۵/۱*، ۱۹۳۴/۱*، ۲۷۸۹/۱*، ۹۸/۲*، ۳۴۵/۳*، ۱۷۹۴/۳*، ۲۵۸۰/۳*، ۳۴۹۷/۴*، ۴۳۶۷/۶*، ۴۵۴۹/۶*، در باب سایر انبیاء و امّتهای مذکور در قرآن نیز غیر از آنچه به تفصیل در برخی قصه‌های مثنوی هست بعضی تلمیحات هم در جای جای آن وجود دارد که غالباً متضمن نکات لطیف عبرت‌آمیز قرآنی است چنانکه به داستان ایوب و ابتلاء او که در پایان به

رحمت الهی و اعطاء آنچه در قرآن از آن تعبیر به شراب و مُغتسَل (۴۲/۳۸) شده است در حق او انجامید ۲۰۹۶/۱*، ۴۱۹۲/۵* ۴۸۳۶/۶*، به قصهٔ یونس ذی النون و افتادنش در کام ماهی (۸۷/۲۱) که وی در همان ظلمات بطن حوت نیز تسبیح حق می گفت ۳۱۳۵/۲*، ۲۳۰۵/۶*، به قصهٔ صالح (۱۴۲/۲۶) که دچار کفران و ضلال قوم ثمود بود و به آنچه از کشتن ناقه (۹۱/۱۱-) برقوم وی رفت ۲۵۱۱/۱*، ۴۰۶/۳*، به قصهٔ قوم عاد که پیغمبر خود را تکذیب کردند (۶۶/۷-) و خداوندبه دعای هود آنها را به باد قهر خویش (۶/۶۹) هلاک کرد ۲۶۶۲/۲*، ۷۸۴/۴*، ۴۶۷۴/۶*، ۴۶۹۷/۶*، به داستان اصحاب فیل (۱/۱۰۵) که مرغ ابابیل به‌حکم خداوند آنها را هلاک ساخت و کیدشان را برای خود آنها مایهٔ تضلیل نمود ۱۳۱۴/۱*، ۲۹۰۳/۲*، ۳۴۳۳/۲*، ۲/۳ —۲۵۲۱*، به قصهٔ اصحاب کهف (۱۰/۱۸) و اینکه مدت سیصد و نه سال انها درون غاری در خواب ماندند (۲۵/۱۸) ودرین مدت چون آفتاب برمی آمد از غارشان به جانب راست می گرایید و چون فرو می شد از جانب چپشان می گشت (۱۷/۱۸)، به اینکه آنها را بیننده بیدار می پنداشت و آنها خفتگان بودند (۱۸/۱۸) و اینکه سگ آنها هم برآستانهٔ غار بازوهای خویش گشاده داشت (۱۸/۱۸) و به اینکه دست قدرت حق آنها را به پهلوی راست و پهلوی چپ می گردانید (۱۸/۱۸) و آنها بدینگونه در پنجهٔ تصرف و تقلیب رب بودند نیزاشارتها هست ۳۹۲/۱*، ۳۰۰۶/۱*، ۳۱۸۷/۲* ۱۴۲۵/۲*، ۲۰۸/۳*، ۲۹۳۹/۳*، ۲۹۴۹/۵*، ۲۱۷/۶*، ۴۴۶۴/۶* . درباب تصویر احوال رسول و سایر انبیاء بروفق آنچه در قرآن آمده است و هم درباب آنچه از قرآن و اشارات آن در مثنوی انعکاس دارد بحثهای مفصل در نسخهٔ نردبان آسمان هست برای اجتناب از تکرار در متن این نسخه از تفصیل در آن مباحث صرف‌نظر شد. اما نمی دانم اثری از آن نسخه در نزد ناشر پیدا خواهد شد و کتاب به‌همان صورت انتشار خواهد یافت و یا بعدها صورت و نام دیگر خواهد یافت، که می داند؟

۲۱ — موارد ذیل را درمورد رسول و سیرت و احوال وی بدان گونه که ازقرآن درمثنوی اخذواقتباس شده است می توان شاهدآورد :ازجمله به اُمّی بودن رسول که در قرآن (۱۵۷/۷~) بدان تصریح هست اشارت دارد و نشان می دهد که با این حال وقتی شاعران عرب —مثل لبیدبن ربیعه —فصاحت اعجازآمیز قرآن وی را مشاهده کردند خود را درمقابل آنچه این نبی امی آورده بود قرین شرمساری یافتند ۵۲۹/۱*، همچنین به ایذاء و جفای مخالفان که برغم کفرها و عصیانهاشان فقط بدانسبب که رسول هم دربین آنها بود خداوند آنها را عذاب نکرد و آیهٔ شریفهٔ ماکان الله لیعذبهم و انت فیهم (۳۳/۸) به همین معنی مربوط است درمثنوی اشارت هست ۱۴۰۳/۲*، چنانکه ازین نکته هم که مخالفان درمقام ایذاء رسول وی را «اذن» می‌خوانده‌اند و در قرآن درجواب آنها آمده است که قل اذن خیرلکم (۶۱/۹) نیز به مثنوی یاد شده است ۱۰۲/۳*، نیزبه ایذاء و اهانت که ابولهب و زنش جمیل بنت حرب خواهر ابوسفیان در حق رسول می کردند و اشارت تبت یدا (۱/۱۱۱~)و حبل من مسد (۵/۱۱۱) راجع به آنهاست نیز درمثنوی تلمیحات مکرر هست و از آنجمله است ابیات ۴۲۰/۲*، ۱۶۶۳/۳ و مابعد* همچنین به‌احوال ولیدبن مغیره از دشمنان رسول که درقرآن اشارت سنسمه علی الخرطوم (۱۶/۶۸) راجع به اوست و از زخم منکری که طی جنگ بدر بربینی او مانده بود جاکی است کنایه گونه‌یی با الفاظ منکر درمثنوی هست ۱۴۲۸/۶*. به قصهٔ غرانیق هم که بعضی از اهل روایت گفته اند پیغمبر وقتی در مکّه به هنگام نماز درضمن تلاوت سورهٔ والنجم در دنبال ذکرنام لات و عزی و منات (۱۹/۵۳~) عبارتی چند بدین مضمون: تلك الغرانیق العلی وان شفاعتهن لترتجی برزبان راند اما این کلمات که از وحی نبود بلافاصله محو گشت و به هرحال به این قصه که در صحتش تردید قوی هست و به

سورهٔ والنجم که این الفاظ به تقریب بعضی آیات آن در افواه افتادنیز درمثنوی اشارت آمده است ۱۵۲۹/۶*، برای تفصیلات بیشتر درین باب و درباب لفظ غرانیق، رجوع شود به: تاریخ ایران بعد از اسلام / ۵۸۱ و تحقیق آنست که این روایت ابن سعد ۱، ۱۳۷/۱ بروجه مشهور نمی‌تواند اساس درست داشته باشد. همچنین به قصهٔ إسراء و آن حال کشف و استغراق معراج که درمقام قاب قوسین رسول دیده از نور حق برنمی‌دارد و در قرآن (۱۷/۵۳) اشارت مازاغ البصر و ماطغی بدان مربوط است نیز در مثنوی اشارتهاست و از آنجمله است ۳۹۵٤/۱*، ۱۳۰۹/٤*، ۲٦٤۰/٤*، ۳٦۰٤/۵*، ۲۸٦۱/٦* . به قصهٔ آن نابینا هم که عمرو بن ام مکتوم خوانده می‌شود و شکست خاطر وی موجب نزول سورهٔ مبارکهٔ عبس (۸۰/۱) بر رسول و عتاب الهی درباب وی گشت نیز اشارتها آمده است ازجمله در۲۰٦۷/۲، ۳٤۹٦/۲، ۲۰۸۲/٤ . برای تفصیلات بیشتر درین باب رجوع شود به: واحدی: اسباب النزول / ۲۵۲، مقایسه شود با این خبر: کان رسول الله صلی الله علیه وسلم بعد ذلك یکرمه و یتعهده و یتفقد معاشه و کلما دخل علیه یبسط له ردائه و یقول مرحبا بمن عاتبنی فیه ربّی، و یقول له هل لك من حاجة؟ و کان یستخلفه علی المدینه اذا خرج غازیا. کشف الاسرار ۳۸۱/۱۰. نیز به واقعه‌یی که طی آن مقارن غزوه بدر عدهٔ بالنسبه انبوه دشمن در چشم رسول اندك نمود (۸/٤۵) تا مسلمین از آنها خوف و حذر ننمایند نیز اشارت آمده است ۲۲۹۲/۲* همچنین به آنچه در قرآن از آن تعبیر به جنوداً لم تروها (۹/۲٦) شده است و به دسته‌های ملایك که در جنگ با کفار به نصرت رسول آمده بودند مربوط است و هم به این نکته که درهمین جنگ چون قریش به خاطر دغدغه‌یی که از حملهٔ احتمالی بنی کنانه به شهر مکه داشتند در اقدام به مقابله با مسلمین درمحل بدر تردیدی پیدا کرده بودند و شیطان بر صورت سُراقة بن مالك از قبیلهٔ بنی کنانه درآمد و آنها را به جنگ با رسول تشویق کرد و از جهت بنی کنانه تامین داد اما در تلاقی فریقین چون جنود ملایك را که به نصرت رسول آمده بودند مشاهده کرد به قریش پشت نمود و از قوم بیزاری جست (۸/٤۸) و حتی دست رد برسینهٔ حارث بن هشام که می‌خواست وی را از فرار باز دارد فرو کوفت و از معرکه بگریخت نیز در مثنوی اشارتهایی وجود دارد و از آنجمله است۳۸۷۱/۳*، ٤۰۳٦/۳*، ٤۰۵۱/۳* . برای تفصیل این روایات رجوع شود به: ابن هشام، سیرة النبی / ٤۳۲، ٤۷٤، مقایسه شود با روایت مذکور در سیرت رسول الله، ترجمهٔ رفیع الدین قاضی ابرقوه ۵٤۳/۲ . همچنین به آنچه دردنبال بیعت رضوان در سال ششم هجرت و در قضیهٔ حدیبیه روی داد و در قرآن (٤۸/۱۰) اشارت یدالله فوق ایدیهم بدان مربوط است نیز در مثنوی تلمیحات بسیار آمده است و گه گاه آن را با بیعت مرید با شیخ کامل که ولی حق و در حکم نبی وقت خویش است مربوط می کند ۲۲٦/۱*، ۲۹۷۲/۱*، ۷٤۰/۵ و مابعد*، وجهت تفصیل قضیه رجوع شود به: دکتر علی اکبر فیاض، تاریخ اسلام، انتشارات دانشگاه طهران، ۱۳۲۷/ ۹۰—۸۹

۲۲ — و حکمت در آنك قالب انسان از اسفل سافلین باشد و روحش از اعلی علّیین آنست که چون انسان بار امانت معرفت خواهد کشیدن باید که قوت هر دو عالم به کمال او را باشد، مرصاد العباد/٦٦. ایضاً: و آنچ حق تعالی آن را امانت خواند معرفت است و قابل تحمل بار امانت انسان آمد و معرفت در دین تعبیه است، مرصاد /۱٤۵، مقایسه شود نیز با همان کتاب /۲، ٤۱، ۸۱، ٤٦۹.

۲۳ — از آنجمله شواهد زیر را هم بر آنچه در متن آمده است می‌توان افزود: همچنین ضمن اشارت به این نکته که قصهٔ ما و آنچه مضمون هر قصه‌یی از احوال ماست مثل وجود خود ما که جز نمود ظاهری نیست و حقیقت وجود از آن حق است و خود مضمون تجلی حق در مراتب و شؤون مختلف می نماید و از این روهیچ

گونه بحث مربوط به عقل یا مربوط به جان ما را از سرفصهٔ خویش دور نمی کند، فحوای آیهٔ شریفهٔ وهومعکم اینماکنتم (۴/۵۷) را به طور ضمنی و بدون آنکه در طی کلام خویش بدان اشارت نماید تفسیرمی کند. حاصل تفسیر آنکه در جهان پیچ پیچ کثرات وجود ما به الف می‌ماند که به قول اطفال مکتب هیچ ندارد و معیت حق با ما از باب انعکاس واندراج پرتو صفات او درماست و چون وحدت حق نفی ماسوی را الزام می کند معیت وی مستلزم قول به اثنینیت بین حق و ماسوی نیست و هرچه هست اوست از آنکه ماسوی خود هیچ ندارد ۱۵۰۷/۱ *-. درباب معیت رجوع شود نیز به: همین یادداشتها، فصل ۱۱، یادداشت شمارهٔ ۲۷ و مولانا درعین حال قسمتی از آنچه عامه آن را جبرمی خوانند و درباب آن به اشتباه می روند معیت با حق می‌خواند ۱۴۹۴/۱-. همچنین مولانا به‌مناسبت اشارت به عذاب قوم صالح و اینکه آنها به سبب افعال و اقوال خویش مستحق چنان عذابی بوده‌اند تفاوت حال اهل نار و اهل خلد را خاطرنشان می کند و با اشاره به آیهٔ کریمهٔ بینهما برزخ لایبغیان (۲۰/۵۵) ضمن تفسیر آیه نشان می دهد که ناجی و هالك هرچند درین عالم درظاهر به هم آمیخته اند سرانجام از همدیگر جدا می‌مانند، چنانکه موج آب تلخ با موج آب شیرین در دریا به هم می زنند اما آن برزخ که آنها را درمعنی از هم جدا می‌دارد مقتضی آن می شود که عاقبت آنکه شیرین است اگر هم از تأثیر اختلاط با تلخ درظاهر طعم تلخی گرفته است درنهایت شیرین می‌شود و آنچه تلخ است اگرچند درظاهر از نفوذ آب شیرین طعم خوش یافته است در غایت تلخ می گردد و فقط چشم آخربین است که عاقبت احوال را می داند. و آنکه فقط ظاهر را می‌بیند و اختلاط خیر و شر را واقعی می پندارد چشم آخوربین دارد و دچار خطاست ۲۵۷۰/۱-* ، ۲۵۸۳/۱ * یکجاهم به مناسبت اشارت به آن کاتب وحی که مرتد شد (رجوع شود به همین فصل یادداشت شمارهٔ ۴) وچون توبه هم نکرد بروفق روایت مولانا عقوبت سخت دید، چون مولانا این نخاشی وی را از توبه و این امتناع او را از اقرار به خطای خویش ناشی از اصرارش در حفظ نام و ناموس می‌یابد حال او را مصداق حال کسانی می‌داند که بروفق اشارت قرآن، خداوند برگردنهاشان اغلال نهاده است وسرهاشان یارای حرکت ندارد: فی اعناقهم اغلالا فهی الی الاذقان فهم مقمحون (۸/۳۶). اینجا درباب سدی که آنها را از ایمان بازمی‌دارد به مناسبت آیهٔ دیگر که بلافاصله بدان اشارت می‌رود تفسیر گونه‌یی درباب اغلال و سد طرح می کند و نشان می دهد که مفهوم اغلال و معنی سدی که در آیهٔ شریفهٔ وجعلنا من بین ایدیهم سداً ومن خلفهم سداً و اغشیناهم فهم لایبصرون (۹/۳۶) آمده است بند و سدی است که نامرئی است درظاهر به چشم نمی آید اما از بند آهن سخت‌ترست و نمی‌توان به آسانی از آن خلاصی یافت ۳۲۴۰/۱-* ،ودر یکجا هم به مناسبت آنکه سخن از «روز» درمیان می آید به‌اینکه قیامت را قرآن (۱/۹۳-) روز خوانده است اشارت می کند و خاطرنشان می کند که چون حقیقت حال همه چیزها در روزپدید می آید خداوند قیامت را روز خوانده است و به مناسبت خاطرنشان می کند که چون روز در حقیقت سراولیاست پس والضحی سر ضمیر مصطفی است ورنه در سورهٔ مبارکهٔ والضحی (۱/۹۳-)خداوند به آنچه فانی است البته سوگند نمی‌خورد ۲۹۲/۲-* . درباب آیهٔ شریفهٔ ماودعك ربك و ماقلی (۳/۹۳) هم خاطرنشان می کند که قول به حق به وعدهٔ وصل اشارت دارد ۳۰۰/۲-* همچنین به مناسبت ذکر این نکته که در عالم امتحان احمقان سروری می‌یابند و عاقلان ناچار سرزیر گلیم می کشند تفسیر یا ایها المزمل (۱/۷۳) را مطرح می کند و ضمن اشارت به آن، قیام رسول را برای هدایت خلق به ضرورت حکم حق منسوب می‌دارد و در اشارت به قم اللیل الا قلیلاً (۲/۷۳) خاطرنشان می کند که چون رسول شمع هدایت محسوبست بدون شمع وجود او در ظلمت عالم حس تیرگی جهل زایل نمی‌شود ۱۴۵۳/۴-* . همچنین به‌مناسبت اشارت به کریمهٔ

انااعطیناك الکوثر (۱/۱۰۸)تفسیری در باب مفهوم کوثر می آورد و خاطرنشان می کند که هر که از خوی محمد بی بهره ماند و از درخت وجود او ثمره‌یی عاید نسازد از کوثر خشك لب می ماند، و مولانا بدینگونه نشان می دهد که مراد از کوثر همان وحی و تعلیم رسول است و هرکس از آن محروم ماند آب کوثر در ظرف وجودش نیست ۱۲۳۲/۵آ*. یکجانیز اشارت به شفق را که در قرآن (۱۶/۸۴) هست مطرح می کند و این سوگند را هم در تعبیر کلا والشفق که خود وی از آیهٔ فلااقسم بالشفق اخذ می نماید در حقیقت سوگندی به جان احمد می داند که در توجیه آن می گوید که جزو همواره نشانه و شاهد وجود کل است، از ین رو شفق هم حاکی از وجود خورشید است و پیداست که اینجا اشارت به خورشید وجود رسول است نه خورشید آسمان۶/۱۴۹۹*. از اینگونه شواهد برمی آید که مذاق مولانا در تفسیر غالباً گرایش به تاویل عرفانی دارد، اما این تمایل وی را در تاویلات دور و دراز محیی الدین و اتباع و شارحان او هم مستغرق نمی دارد. و به هر حال مثنوی را به طور قطع نوعی تفسیر می‌توان خواند که در آن مخصوصاً به تاویلات عرفانی در حد تعادل بین شریعت و طریقت توجه خاص هست.

۲۴ —قرائت کوفی قد کذبوا به تخفیف است یعنی وظن المشرکون واعداء الرسول ان الرسل قد کذبوا، به این قرائت ظن به‌معنی شک است، کشف الاسرار ۱۴۹/۵.

۲۵ و ۲۶ —حدیث: اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم به لفظ یامضمون لااقل چهار بار در مثنوی مذکورست و مولانا در فیه مافیه /۱۲۹ هم آن را ذکر می کند. در کلام سایر فقها و صوفیه هم غالباً به آن استناد می شوداز جمله رجوع شود به قاضی عیاض، الشفا بتعریف حقوق المصطفی ۵۳/۲؛ ابونصر سراج، کتاب اللمع /۱۶۶. در باب ماخذ حدیث رجوع شود به حواشی فیه‌مافیه /۳۱۷. در بارهٔ کریمهٔ شهدالله ~ (۱۸/۳) روایت واحدی نقل کردنی است: قال الکلبی لماظهر رسول‌الله صلی الله علیه و سلم بالمدینه قدم علیه حبران من احبار اهل الشام فلماابصرا المدینه قال احد هماالصاحبه: ما اشبه هذه المدینه بصفة مدینة النبی الذی یخرج فی آخرالزمان، فلما دخلا علی النبی صلی الله علیه و سلم عرفاه بالصفته والنعت فقالا له: انت محمد؟ قال نعم قالا و انت احمد؟ قال نعم. قالا انانسالک عن شهادة. فان انت اخبرتنا بها آمنا بک و صد قناک. فقال لهما رسول‌الله صلی الله علیه و سلم: سلانی، فقالا: اخبرنا عن اعظم شهاده فی کتاب‌الله فانزل‌الله تعالی علی نبیّه: شهدالله انّه لااله الا هو والملائکة واولواالعلم. فاسلما الرجلان و صدقا برسول‌الله صلی الله علیه وسلم. اسباب النزول /۵٤.

۲۷ —این نوع اخذ و تضمین از آیات قرآن کریم در نزد ائمه بیان غالباً مردود تلقی می‌شود و هر چند کلام مولانا در تمثیل خر و پالان و هم در اشارت به نشانی که بر بینی ولیدبن مغیره باقی بوده است متضمن تشنیع منکران و کفارست خالی از ترک ادب نیست. درست است که قول وی از نوع تمثل خلیفهٔ مروانی به آیهٔ شریفهٔ ان الینا ایابهم ثم علینا حسابهم که در جواب شکات عمال خویش در باب آنها نوشت نیست و همچنین نظیر قول گویندهٔ این ابیات:

اوحـی الـی عـشـاقـه طـرفـه	هیهات هیهات لماتوعدون
وردفـه یـنـطـق مـن خـلـفـه	لمثل ذافلیعمل العاملون

متضمن نقل به هزل و لغو نیست و به همین جهات آن رانمی‌توان درمعنی مصطلح نقل «مردود» خواند ولیکن چون گوینده از رعایت عفاف لفظی خارج شده نقل مقبول هم نیست. به‌علاوه نقل و اخذ و تضمین آیات قرآن را درابیات شعر متکلمان و علماء غالباً با کراهت تلقی کرده‌اند و امام باقلانی آن را مکروه خوانده است

و بعضی هم آن را متضمن نوعی استخفاف نسبت به کلام الهی شمرده‌اند و اگر هم برخی آن را مقبول و مجاز تلقی کرده‌اند رعایت تمام شرایط ادب را در ین گونه تضمین الزام کرده‌اند. برای بحث و تفصیل بیشتر در ین باب رجوع شود به: زرکشی، البرهان ۴۸۳/۱؛ تهانوی، کشاف ۱۱۸۷/۲-، انوارالربیع، طبع نجف ۲۵۲/۲.

۸

۱ ــ از ینگونه است انکار متشرعهٔ فقهاء اهل سنت درمورد مجالس شیخ ابوسعید: وشیخ درمیان سخن شعر و بیت گفتی... و جملهٔ ائمهٔ فرق با شیخ ما به انکار بودند، اسرار التوحید /۴۸... و شیخ ما پیوسته برسر منبر بیت می گفت و ایشان برآن انکارهای بلیغ می‌نمودند، ایضاً /۵۴- . درمورد مجالس امام شهرستانی مولف کتاب الملل والنحل مخالفان غالباً این اعتراض‌را داشته‌اند که در آن‌ها لفظ قال‌الله یا قال رسول‌الله نبوده است. یاقوت، معجم البلدان، طبع دار صادر بیروت ۳۷۷/۳؛ مقایسه شود با: یادداشتها و اندیشه‌ها، چاپ سوم /۱۱۱. مجالس وعظ شیخ احمد غزالی، مظفر عبادی، وابوالفتح خریمی در بغداد به‌سبب آنکه احادیث ضعیف آنها پاره‌یی اوقات موجب هیجان و مورد قبول عامه واقع می‌شد از جانب حنابله و سایر محدثان و فقها با نظر انکار نگریسته می‌شد. ابن الجوزی، المنتظم ۲/۹ ــ۲۲۱. مجلس وعظ ابوالحسین عبادی که در بغداد مورد توجه فوق العادهٔ عوام بود به سبب مخالفت فقها به همین جهت تعطیل شد. المنتظم۹/۷۶. برای تفصیل بیشتر در ین باب رجوع شود به فرار از مدرسه، چاپ دوم /۶۶-.

۲ ــ قدماء قصاص چنانکه از مقامات بدیع الزمان همدانی، المقامة الساسانیه، برمی‌آید ظاهراً بیشتر گدایان و معرکه گیران بوده‌اند. مقایسه شود نیز با عوفی، جوامع الحکایات، ج اول، قسم سوم، طبع دکتر امیر بانو مصفا /۱۳۴-.. از بعضی اشارات همچنان مستفاد می‌شود که این قصه گویان در معابر و معاهد بر کرسی می نشسته اند و احیاناً قصه را از روی دفتر یا طومار می خوانده‌اند. مذکران هم که بعدها توجه عامه را از آنها به جانب خود جلب کردند در وعظ و تذکیر غالباً شیوهٔ آنها را داشتند چنانکه تا مدتها روضة الشهداء ملاحسین واعظ کاشفی را نیز ظاهراً از روی کتاب می‌خوانده‌اند و عنوان روضه‌خوانی در باب برخی از آنها ناشی از همین معنی است درعین حال این نکته که روایات را از روی کتاب می خوانده‌اند در نظر آن طبقات از عامه که طالب و خواستار اخبار آنها بوده‌اند هم نشانه‌یی بر صحت روایات آنها تلقی می‌شد هم خود آنها را به‌عنوان صاحب سواد و اهل دانش قابل اعتماد می‌ساخت.

۳ ــ در باب لزوم توقیر صحابه و ضرورت اجتناب از خوض در مثالب آنها رجوع شود به: قاضی عیاض، الشفا بتعریف حقوق المصطفی ۵۶/۲ــ۵۲. برای مستند حکم شرعی در باب سبّ قوم مقایسه شود با همین کتاب ۳۰۸/۲: لاتسبّوا اصحابی فمن سبّهم فعلیه‌لعنة الله و الملائکة والناس ...ایضاً: من سبّ اصحابی فاضربوه. همچنین رجوع شود به غزالی فضائح الباطنیه /۱۴۹؛ مقایسه شود با حکایت اردم و الب ارسلان که نیز متضمن حکم معامله با اینگونه اشخاص است در نزد نظام‌الملک، سیاست‌نامه /۲۱ ــ۱۱۷. در بارهٔ صحابه و احوال آنها اعتقاد اهل سنت مبتنی بر ین معنی می شد که انّ جملة اصحاب رسول‌الله صلی الله علیه و سلّم کانوا محقین مخلصین صادقین و کان تقدیمهم لمن قدموه و تقریرهم من قرروه حقا و صدقا، ابوالمظفر الاسفراینی، التبصیر فی الدین /۱۶۲. در باب احادیث مشتمل برفضایل صحابه از مهاجر و انصار و سایر طبقات رجوع شود به: صحیح مسلم ۱۶۰/۱-؛ صحیح بخاری ۵۳/۵ -. در بارهٔ تعریف صحابی که طول

صحبت با رسول را در مدت سالی یا دو سالی و به جا آوردن یک دو غزوه را باوی برای آن لازم دانسته اند رجوع شود به تهانوی، کشاف ۸۰۸/۱. در باب قول شیعه در باب بعضی از صحابه رجوع شود به خبر ذیل: عن الصادق علیه السلام قال من مات ولیس له امام مات میتة جاهلیه کفر و شرک و ضلالة، سفینة البحار ۴۸۴/۲. راجع به مراتب صحابه در عدل و وثاقت: فی انّ الصحابة کسائر الناس فیهم العدل و المنافق و الفاسق و الضال و قد ارتد کثیر منهم بعد النبی صلّی الله علیه و سلم - ایضاً ۹/۲. در بارهٔ اقوال بعضی غلاة شیعه در ین مورد مقایسه شود با: قول کاملیة، اصحاب ابوکامل نام که تمام صحابه را در ترک بیعت با حضرت کافر خواندند و خود حضرت را در ترک مطالبهٔ حق درخور ملامت شمردند. در باب احوال و عقاید آنها رجوع شود به: عباس اقبال، خاندان نوبختی /۲۶۱؛ مقایسه شود با قصیدهٔ معدان الشمیطی، جاحظ، البیان و التبیین ۷۵/۳؛ الحیوان ۲۹۰/۲ که از ابوکامل به لفظ مصغر کمیل تعبیر می کند و متضمن نقدی بر آراء او و اقوال سایر فرق غلاة و روافض است. مقایسه شود با:

Pellat, Ch., in Oriens 1963/ 99 seqq.

۴ — از ینجمله است ذکر خلفاء راشدین و اصحاب صفه و بعضی از سایر صحابه در نزد ابونصر سراج، کتاب اللمع، طبع مصر ۹۳/۱ — ۱۶۶ و ذکر تعدادی از صحابه و اهل صفه و ائمهٔ اهل بیت در کتاب هجویری، کشف المحجوب /۹۹ — ۷۸ و در قول شعرانی، الطبقات الکبری ۲۷/۱ — ۱۷ که ماخذ اخیر به مناسبت ذکر محنت اولیاء به احوال آنها اشارت دارد و در حلیة الاولیاء و صفة الصفوة هم به همین جهات در باب احوال آنها تفصیلها هست چنانکه در غالب کتب صوفیه اقوال و احوالی از امثال حذیفه و سلمان و صهیب و بلال و هلال و دیگران منقولست که از رنگ آراء صوفیانه خالی نیست.

۵ — در باب معجزه بودن قرآن کریم و وجه اعجاز تفصیل را باید در کتب کلام جستجو کرد. قاضی ابوبکر باقلانی کتابی به نام اعجازالقرآن دارد که در ین باب مرجع عمده است، طبع مصر ۱۹۵۴، برای بحث اجمالی در ین باب از جمله سایر مآخذ رجوع شود به: قاضی عیاض، الشفا ۲۵۸/۱؛ زرکشی، البرهان فی علوم القرآن ۹۰/۲.

۶ — در تعریف علم الحدیث در الفیة السیوطی فی علم الحدیث آمده است:

علم الحدیث ذو قوانین تحد　　یدری بها احوال متن وسند

طبع بیروت دارالمعرفه /۲.

۷ — جمع بین دو حدیث تاحدی مبنی بر ین دعوی است که بروفق تعبیر قولی منسوب به حسن بصری در جواب مسألهٔ عبدالملک که از وی در باب قدر کرد و البته صحت آن محل تردیدست مقایسه شود با:

Ritter, H. Der Islam, 1933.

هرگاه کفر به قضای الهی باشد باید خداوند از کافر راضی باشد چرا که آنچه قضای اوست امریست که بدان راضی است و البته خداوند از کافر راضی نیست. مقایسه شود با: قشیری: واعلم ان الواجب علی العبد ان یرضی بالقضاء الذی امر بالرضا به، الرساله /۸۹؛ برای بحث تفصیلی در مسأله رجوع شود به: خواجه نصیرطوسی، تلخیص المحصل، به اهتمام حاج شیخ عبدالله نورانی /۵ — ۳۳۴ و خواجه این جواب را که نزد غزالی و امام فخر هم در متن تقریباً موافق با رای مذکور در مثنوی آمده است مقنع نمی یابد. صدرالمتالهین شیرازی هم در سفر ثالث از اسفار اربعه مساله را مطرح می کند و جوابهایی را که به آن داده اند بررسی می کند. می گوید: واجاب عنه الشیخ الغزالی و غیره کالامام الرازی بان الکفر مقضی لاقضاء لانه متعلق

القضاء ... و استصوبه جماعة من الصوفیه کصاحب العوارف والمولی الرومی و زیّف هذا الجواب جماعة من البارعین فی العلم منهم المحقق الطوسی فی نقد المحصل حیث قال: و جوابه بان الکفر لیس نفس القضاء و انما هوالمقضی لیس بشیٔ.،. و قال استاذنا السیّد الاکرم (= میرداماد): الفرق بین القضاء و المقضی هناک لایرجع الی طائل الیس اعتبارالمقضی بماهو مقضی راجعاً الی اعتبار القضاء لامن هذه الحیثیة و لیس هو اعتبار للمقضی؟ الاسفار، طبع بیروت ۸۱/۸ —۳۸۰، برای قول مختار صدرا در ین باب رجوع شود به اسفار ۳۸۱/۸ ـ و مقایسه شود نیز با این قول او که تقریر تمثیلی است که: ان‌الله یرید الکفر والمعاصی الصادرة عن العباد لکن لایرضی بها علی قیاس من لَسَعَت الحیة اصبعه و کانت سلامته موقوفة علی قطع اصبعه فانه یختار قطعها بارادته لکن بتبعیّة السلامه و لولاها لم یرد القطع اصلا فیقال هو یرید السلامه و یرضی بها و یرید القطع و لایرضی به، اسفار ۳۷۲/۸،حاصل قول خود وی در ین باب چنین است که بعد از بحث و تحقیق می گوید: فصحّ الفرق بین القضاء و المقضی و استقام قول من قال انّ الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضی، اسفار ۳۸۲/۸.

۸ —در معارف بهاء ولد هم بعضی احادیث هست که جزو موضوعات یا احادیث ضعیف محسوبست معارف، مقدمه، ج ۱/ یج.

۹ —در باب مراتب اولیاء و تعداد رجال غیب که صوفیه بعضی از آنها را اهل حلّ و عقد و سرهنگان درگاه حق می‌خوانند رجوع شود به: جامی نفحات الانس /۲۱—۲۰. درباره صفت و عدد ایشان که به بعضی اقوال مکتومان آنها چهار هزارتن می‌شوند مقایسه شود با: کشف المحجوب /۲۶۹؛ همچنین رجوع شود به عزیز نسفی، انسان کامل، طبع ماریژن موله /۳۱۷ و مابعد؛ مقایسه شود با: فردوس المرشدیه /۸۰ و همچنین به: ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم /۹۲.

۱۰ —درباره کرامات اولیاء از قاضی ابوبکر الاشعری نقل است که: ان المعجزات تختص بالانبیاء و الکرامات تکون للاولیاء کما تکون للانبیاء و لاتکون للاولیاء لان من شرط المعجزه اقتران دعوی النبوه بها. الرسالة القشیریه، طبع مصر /۱۵۹. اینکه ظهور کرامات برولی جایزست... فریقین از اهل سنت و جماعت برین متفقند. کشف المحجوب /۲۷۶. در تفاوت کرامات و معجزات قول ابونصر سرّاج هم قابل نقل است: ان الانبیاء علیهم السلام یحتجّون بمعجزاتهم علی المشرکین لان قلوبهم قاسیه لایومنون بالله عزّ و جل، و الاولیاء یحتجّون بذلک علی نفوسهم حتی تطمئن وتوقن ولا تضطرب ولا تجزع عند فوت الرزق لانها اماره بالسوء... اللمع /۳۹۳. همچنین درباب کرامات اولیاء و تفاوت آن با معجزه و استدراج بحث جالبی در تفسیر کبیر امام فخررازی آمده است که جامی آن را نقل می کند. نفحات‌الانس /۲۱؛ مقایسه شود نیز باقول امام مستغفری در همانجا، که وقوع کرامات را در حق اولیاء به حکم کتاب و سنت قابل اثبات می‌یابد، نفحات /۲۲؛ همچنین رجوع شود به هجویری، کشف المحجوب /۲۷۸ و مابعد، که تفاوت آن را با معجزه بیان می کند. کرامات اولیاء را شیخ الرئیس هم در نمط عاشر از کتاب اشارات قابل توجیه می یابد و از جمله می گوید: ولعلک قد یبلغک من العارفین اخبار یکاد تاتی بقلب العاده فتبادر الی التکذیب و ذلک مثل ما یقال: ان عارفاً استسقی للناس فسقوا اواستسفی فهم فشفوا... او مثل ذلک ممالا توخذفی طریق الممتنع الصریح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه الاشیاء اسباباً فی اسرارالطبیعه. الاشارات ۴۱۳/۴.

۱۱ — سنایی: جهد کن تا زنیست هست شوی وز شراب خدای مست شوی

درباب اصل حدیث و انتساب آن به حضرت علی مقایسه شود با: حیدر آملی، جامع الاسرار /۳۸۱.

۱۲— گلستان، باب دوم، حکایت نهم: نشنیده‌یی که خواجهٔ عالم علیه‌السلام گفت لی مع‌الله وقت لایسعنی فیه ملک مقرّب و لانبیّ مرسل و نگفت علی الدوام وقتی چنین به جبرئیل و میکائیل نپرداختی و دیگر وقت با حفصه و زینب درساختی — . کلیات سعدی/۷۵.

۱۳— عبارات غزالی چنین است: رسول صلی الله علیه و سلّم وقت بودی که اندر آن مکاشفات کاری عظیم بروی درآمدی. . . دست برعایشه زدی و گفتی «کلّمینی» یا عایشه با من سخن گوی خواستی که قوتی دهد خویشتن را تا طاقت کشیدن باروحی دارد و چون وی را باز این عالم دادندی و آن قوت تمام شدی تشنگی آن کار بروی غالب شدی گفتی «ارحنایا بلال» تا روی به نماز آوردی. کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوجم ۳۰۵/۱. در احیاء عربی و همچنین در ترجمهٔ فارسی آن از مؤیدالدین خوارزمی، همین مضمون در موضعی دیگر به‌میان آمده است: و قدکان استغراقه بحبّ‌الله تعالی بحیث کان یجد احتراقه فیه الی حدکان یخشی منه فی بعض الاحوال ان‌یسری ذلک الی قالبه فیهدمه فلذلک کان یضرب بیده علی فخذ عائشه احیاناً و یقول کلّمینی‌یا عایشه لتشغله بکلامها عن عظیم ماهوفیه لقصور طاقة قالبه عنه فقد کان طبعه الانس بالله عزوجل و کان انسه بالخلق عارضاً رفقاً ببدنه ثم انه کان لایطیق الصبر مع الخلق اذا جالسهم فاذا ضاق صدره قال ارحنا یا بلال حتی یعود الی ماهوقرّة عینه. احیاء ۹۸/۳؛ مقایسه با ترجمهٔ فارسی؛ ربع مهلکات/۲۷۷؛ مقایسه شود با عبارت میبدی در تفسیر: رسول خدا. . . علیه‌السلام گاه بودی که در مکاشفات کاری عظیم بروی درآمدی که قالب وی طاقت آن نداشتی به عایشه گفتی کلّمینی یا عایشه به این سخن خواستی که خود را قوتی دهد تا طاقت کشیدن بار وحی دارد پس چون وی را فازین عالم دادندی و آن قوت تمام شدی تشنگی آن کار بروی غالب شدی گفتی ارحنا یا بلال. . . پس روی به نماز آوردی. کشف الاسرار ۶۱٤/۱. و از مقایسهٔ این عبارت با آنچه از کیمیا نقل شد پیداست که کیمیای سعادت را هم باید از مآخذ میبدی در تدوین کشف الاسرار به‌شمار آورد.

۱٤— درویش بی‌معرفت نیارامد تا فقرش به کفر انجامد. گلستان سعدی، باب هفتم، حکایت ۱۹.

۱۵— لفظ حدیث بدین عبارت مشهورست: روی ان النبی صلی الله علیه و سلم دخل علی لصحابه من باب شیبه فرآهم یضحکون فقال اتضحکون؟ لوتعلمون ما اعلم لضحکتم قلیلاً و لبکیتم کثیراً. کشف الاسرار ۵۷۹/۱، نیز ۳۵۹/۹، ۵۸۹/۱۰، احیاء ۱۰۰/۱. داستان مذکور در متن اثر Wilhelm Raabe (۱۹۱۰—۱۸۳۱) نویسندهٔ آلمانی است و لفظ حدیث درآن بدینگونه آمده است:

Wenn ihr Wusset was ich weiss, Sprach Mohamed, so Würdet ihr Viel Weinen und Wenig Lachen.

بیت ذیل در کلام سنائی هم اشارت به مضمون این حدیث است:

نه زبانش به وقت نشر حکم　　　گفت لوتعلمون ما اعلم

حدیقه /۱۹۲

۱۶— ارزش میراث صوفیه /۱۶۲.

۱۷— دربارهٔ معراج رسول و واقعهٔ اسراء رجوع شود به صحیح بخاری ۶۹/۵— ۶۹. در باب تاریخ آن و انکار مخالفان درآن باب مقایسه شود با: ابن اثیر، الکامل، طبع مصر ۳۷/۲— ۳۳. راجع به حدیث نهی از تفضیل که در مثنوی بدان اشارت هست نگاه کنید به: احادیث مثنوی /۲— ۱۰۱. تشبیه نزول یونس در بطن حوت و تعبیر از آن به معراج یونس در نزد مولانا مبنی است بر روایتی که خود وی آن را درفیه مافیه ذکر می کند:

لاتفضلونی علی یونس بن متی بان کان عروجه فی بطن الحوت و عروجی کان فی السماء، فیه مافیه /۱۰۳. تاویل مولانا در ینجا نیز مثل مثنوی بر تنزیه حق از جهات مبتنی است. مضمون نهی رسول از تفضیل وی بر یونس در تائیهٔ ابن فارض هم هست:

لذلک عن تفضیله و هو اهله ‌ ‌ ‌ ‌ نهانا علی ذی النون خیرالبریة

برای متن و شرح رجوع شود به شرح سعید فرغانی، مشارق الدراری /۴۰۷.

۱۸— بابی و امی من شهدت وفاته ‌ ‌ ‌ ‌ فی یوم الاثنین، النبی المهتدی

دیوان حسان شمارهٔ ۱۲۳؛ مقایسه شود با: سیرت رسول الله ۲/۱۱۳۲. بر حسب روایت طبری در اینکه رحلت رسول دوشنبه‌یی از ماه ربیع الاول بوده است خلاف نیست، اختلاف در تاریخ روز رحلت است. برای تفصیل رجوع شود به: تاریخ الطبری 1، ۱۸۱۵/۴ و ۱۸۳۶.

۱۹— در باب معنی مولا در خبر غدیرخم گویند: انّ المولی جاء بمعنی اولی بالامر والمتصرف المطاع فی کل مایامر، و در تفصیل این معنی و شواهدی که استنباط این معنی را برای لفظ توجیه می‌نماید رجوع شود به: سفینة البحار ج ۲/۸—۳۰۷.

۲۰— موالات عشرهٔ مبشره را اهل سنت از ارکان و اصول واجب تلقی کرده‌اند، الفرق بین الفرق /۲۱۳، در باب اسامی عشرهٔ مبشره که به‌موجب روایات بشارت بهشت به آنها داده شده است وحدت و توافق در روایات مختلف نیست. مقایسه شود با: بامداد اسلام /۶۷. در کتب صحاح حدیث هم ذکر عشرهٔ مبشره به تصریح نیست هر چند بشارت در مورد تعدادی از آنها هست. در باب بشارت رجوع شود به: سیوطی، جامع صغیر ۲/۹۹؛ اسفراینی، التبصیر /۱۶۰؛ مقایسه شود با: سراج، کتاب اللمع /۵۶۳. برای تفصیل بیشتر در باب خبر، رجوع شود به: الریاض النضره فی مناقب الاصحاب العشره، قاهره ۱۳۲۷.

۲۱— مناسب این مقال است آنچه ابوالمظفر اسفراینی دردنبال نقل روایت می‌آورد: وانما کان یفعله لتصح له مجانبته لان من لم یعرف الشر یوشک ان یقع فیه:

عرفت الشرلا للشرلکن لتوقیه ‌ ‌ ‌ ‌ ومن لایعرف الشرمن الناس یقع فیه

التبصیرفی الدین /۲۱. حذیفه را صوفیه و اهل حدیث صاحب السر و صاحب سرالنبی خوانده‌اند. مقایسه شود با صحیح بخاری: الیس فیکم صاحب السرالذی لایعلمه غیره یعنی حذیفه. باب فضائل اصحاب النبی، صحیح، ج ۳۲/۵— ۳۱؛ مقایسه شود با غزالی، احیاء ۸۳/۱، صوفیه گفته‌اند سری که حذیفه بر آن واقف شد از اسرار معارف بود اما مشهور آنست که پیغمبر وی را بر سرحال منافقان واقف کرده بود و او را به همین مناسبت صاحب السر می‌خواندند، معهذا نزد صوفیه همین سعی در تحقیق سرحال منافقان که مظهر و نمونهٔ نفس و نفسانیت بوده‌اند به جهت احتراز از وقوع درمکاید نفس باید بوده باشد. غزالی توقی از شرّ را اصل دین می‌خواند و به شعر منقول از التبصیر تمثل می‌کند، که ظاهراً اسفراینی آن را از وی اخذ کرده باشد. احیاء ۸۳/۱.

۲۲— دیوان کبیر، ج ۹/۷— ۱۹۸.

۲۳— برای قول حکما در باب مرگ قبل از مرگ و منشأ افلاطونی آن رجوع شود به: افلاطون فی الاسلام /۲۶—۳۲۵.

۲۴— قال علیه السلام من عرف نفسه عرف ربّه و هو اعلم الخلق بالله. فان بعض الحکماء واباحامدادعوانه یعرف الله من غیرنظر فی العالم و هذا غلط، فص ابراهیمی، فصوص الحکم /۸۱؛ مقایسه شود با قول غزالی

در باب این حدیث. اینکه معرفت رب بر معرفت نفس مبتنی است: و اخفاء سرالروح و کف رسول الله صلی الله علیه و سلم عن بیانه من هذا القسم فان حقیقته مما تکل الافهام عن درکه و تقصیر الاوهام عن تصور کنهه ولا تظنن ان ذلک لم یکن مکشوفاً لرسول الله صلی الله علیه و سلم فان من لم یعرف الروح فکانه لم یعرف نفسه و من لم یعرف نفسه فکیف یعرف ربّه سبحانه. قواعد العقاید، ترتیب درجات الاعتقاد، احیاء علوم الدین، ج ۱۰۶/۱. درواقع غزالی با آنکه برهان مبنی بر حدوث را که هم قول حکماء و متکلمان است و از مقولهٔ استدلال از اثر به موثرست نقل و اقامه می کند آنچه را در فطرت انسان و در شواهد قرآن هست موجب بی نیازی از استدلال بروجود باری می داند و بدینگونه وجه استدلال از غیرطریق نظر در عالم را مبنی بر اعتماد بر قرآن می دارد معرفة وجوده تعالی و اول مایستضاء به من الانوار و یسلک من طریق الاعتبار ما ارشد الیه القرآن فلیس بعد بیان الله سبحانه بیان -۱۱۱/۱. در باب قول حکما و آنچه ابن عربی به آنها و ابوحامد منسوب می دارد قیصری در شرح فصوص الحکم می گوید که این حکماء ابوعلی و اتباع او هستند و انهم یستدلون بالموثر علی الاثر و هواعلی مرتبة من الاستدلال بالاثر علی الموثر. البته این مساله در نزد حکما و متالهان سابقه دارد و امام فخررازی آن گونه استدلال را برهمین وجه که در کلام قیصری قول مختار حکما تلقی می شود توجیه می کند: و تحقیق الکلام ان الانتقال من المخلوق الی الخالق اشارة الی برهان الانّ (نسخه: الآن) و النزول من الخالق الی المخلوق برهان اللم و معلوم ان برهان اللم اشرف. التفسیر الکبیر، ج ۱۰۱/۱. و این قول که بعضی آن را برهان صدیقین خوانده‌اند خودابن عربی هم در ذیل تخطئهٔ قول ابوحامد و حکما بدان می رسد: ثم بعد هذا فی ثانی الحال یعطیک الکشف ان الحق لنفسه کان عین الدلیل علی نفسه و علی الوهیته. فصوص الحکم /۸۱. درواقع استدلال از نفس به حق مبنی براستدلال از مربوب است به ربّ، و به قول قیصری الرب من حیث هورب یقتضی المربوب ولیکن باقول به رفع غیریّت واثنینیت که حاصل مذهب شیخ است اصل مناقشه البته مرفوع است معهذا چون طرز استدلال منقول از ابوحامد و حکما فرض وجودامرممکن رادرمقابل ذات واجب نفی نمی کنداستدلال حکمانمی تواند مرضیّ شیخ باشدچون هرچند استدلال مبنی بر انتقال از موثر به اثر می نماید در واقع باز مرجوع به انتقال از اثر به موثرست و به قول قیصری: هذا ایضا استدلال من الاثرالی الموثرفلایتم دعواهم فلذلک نسبهم (الشیخ) الی الغلط. پس شیخ طرز استدلال حکما را رد می کند و مناقشه در ترجیح استدلال از موثر به اثر نیست. اما از قول من عرف نفسه عرف ربّه حصر معرفت رب به معرفت نفس و نفی هروجه دیگر هم لازم نمی آید تا رد طریقه حکماء را برشیخ الزام کرده باشد. در باب برهان صدیقان و برهان حدوث و سایر طرق مشهور در ین باره، رجوع شود به: کاروان اندیشه/ ۵۴-۵۱. طرفه آنست که در مکتوب معروف منسوب به ابن عربی که گویند به امام فخررازی نوشته است (مقایسه با همین یادداشتها، فصل ۲، شمارهٔ ۸، و فصل ۹، شمارهٔ ۴۵) نویسنده از غزالی به عنوان سیدنا ابا حامد یاد می کند و او را مخصوصاً به همین سبب می ستاید که مثل خود وی خداوند را از اینکه عقل به شناخت وی راه یابد تنزیه می نماید: فالعقول تعرف الله من حیث کونه موجوداً او من حیث السلب لامن حیث الایجاب و هذا خلاف الجماعة من العقلاء والمتکلمین، الاسیدناابی حامد قدس سرّه فانه معنا فی هذه القضیه و یجل الله سبحانه و تعالی ان یعرفه بفکره و نظره فینبغی للعاقل ان یخلی قلبه عن الکفر اذا اراد معرفة الله تعالی من حیث المشاهده. واین کلام اگر از ابن عربی باشد ناچار آن را در حیات امام فخر (وفات ۶۰۶) و تقریباً بیست و چند سالی قبل از تصنیف فصوص الحکم باید نوشته باشد. برای بحث در باب این نامه و ارتباط محیی الدین با امام فخر رجوع شود به: مایل هروی، شرح حال و مناظرات امام فخررازی، کابل،

۱۱۱/۱۳۴۳، مقایسه شود با: یادداشت دکتر تفضلی، در نشریهٔ مقالات و بررسی ها، دفتر نوزدهم —بیستم، طهران ۱۳۵۳/۱۴م.

۲۵— درباب عثمان‌بن مظعون و اینکه پیغمبر وی را از رهبانیت منع کرد، رجوع شود به: ارزش میراث صوفیه /۴۴.

۲۶— خبر افتراق امت که بعضی آن را مبنای طبقه‌بندی و تقسیم‌بندی مذاهب اسلامی و حصر آنها در هفتاد و دو یا هفتاد و سه ملت شناخته‌اند در غالب کتب صوفیه و غیرصوفیه هست. برای تفصیلات بیشتر رجوع شود به: دکتر مهدوی دامغانی، مجلهٔ یغما، سال هفدهم، شمارهٔ ۵.

۲۷— مثل این ابیات شیخ:

لقد صارقلبی قابلا کل صورة — فمرعی لغزلان و دیر لرهبان

وبیت لاوثان و کعبة طائف — و الواح توراة و مصحف قرآن

ادین بدین الحب انّی توجهت — رکائبه فالحب دینی و ایمانی

در ترجمان الاشواق. و«قال رضی الله عنه»:

عقد الخلایق فی الاله عقایداً — و انا شهدت جمیع ما اعتقدوا

جَندی، شرح فصوص الحکم /۶۹۳. و این اقوال یادآور سخن مولاناست در توافق با هفتاد وجو ملت، نفحات الانس /۴۶۱، مقایسه با چهل مجلس /۱۲۴.

۲۸— درین باره رجوع شود به: قاضی عیاض، الشفا بتعریف حقوق المصطفی ۴۷/۲ جهت روایت خاصه: مثل اهل بیتی کمثل سفینة نوح، رجوع شود به: سفینة البحار ۶۳۰/۱—۶۳۱.

۲۹— مقایسه شود با: جستجو در تصوف /۲۲۷.

۳۰— جرح در نزد علماء حدیث عبارتست از آنکه راوی حدیث را منسوب به امری کنند که وثاقت و عدالت وی را محل شک یا مردود سازد، و تعدیل عبارتست از آنکه راوی را به عدالت و وثاقت موصوف نمایند و اشکالی را که احیاناً در وثاقت وی شده باشد رفع و دفع نمایند. مراتب وثاقت روات در نزد علماء حدیث شامل عنوان: ثقه، صدوق، لاباس‌به، شیخ، وصالح الحدیث است که البته مراتب مادون از مراتب مافوق اضعف است، به علاوه کسانی هم هستند که به اوصاف دیگر مثل لیّن الحدیث، ضعیف الحدیث، متروک الحدیث و نظایر آن موصوف می‌شوند، اما این مراتب درمورد روات حدیث همه جا درنزد علما یکسان نیست و ممکن است یک راوی نزد محدثی ثقه محسوب شود، ودیگری آن را ضعیف الحدیث بخواند، و البته جرح در راوی باید مستند به شاهد قابل اعتماد باشد، و در هر حال بدون تتبع در احوال رجال اسناد و متن احادیث قبول روایات آنها ممکن نیست و مسألهٔ جرح و تعدیل درنزد علماء حدیث اهمیت خاص دارد. ازین رو درباب صحیح حدیث گفته‌اند: اما الحدیث الصحیح فهوالحدیث المسند الذی یتصل اسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط الی منتهاه و لایکون شاذاً ولامعللاً و مافیه علّة قادحة و مافی را و به نوع جرح. ابن صلاح، المقدمه /۱۰. بدینگونه حدیث رامزلهٔ اقدام و نقل آن را مستلزم نهایت دقت شمرده‌اند: و هومن اکثرالعلوم تولّجا فی فنونها لاسیّما الفقه الذی هو انسان عیونها و لذلک کثر غلط العاطلین منه من مصنفی الفقهاء وظهر الخلل فی کلام المخلین به من العلماء، ایضاً همان ماخذ /۳. ضرورت جرح و تعدیل و بحث و تحقیق در متن وأسانید و احوال رجال آن از ینجاست. درین باب از کتب خاصه: رجال کشی (طبع بمبئی، ۱۳۱۷)، فهرست نجاشی (ایضاً بمبئی، ۱۳۱۷)، خلاصة الاقوال علامهٔ حلی (طبع طهران ۱۳۱۱) دیده شود.

از کتب عامه رجوع شود به: الجرح و التعدیل ابن ابی حاتم الرازی (طبع حیدرآباد ۱۹۵۲) معرفة علوم الحدیث حاکم (طبع قاهره ۱۹۳۷)، لسان المیزان ابن حجر العسقلانی (طبع حیدرآباد ۱۳۲۹)، علوم الحدیث لابن الصلاح (حلب ۱۹۳۱)، الفیة السیوطی فی علم الحدیث، بیروت ۱۹۳٤.

۳۱— جهت قول غزالی در باب فقه و ارتباط ان با علم آخرت رجوع شود به: احیاء علوم الدین که وی در آنجا به تفصیل واشباع بحث و احتجاج می کند و هر چند فقه را فی المثل بر طب ترجیح می دهد آن را از شمار علم آخرت نمی داند و فقها را علماء الدنیا می خواند. احیاء ۲٦/۱— ۲٤؛ مقایسه شود با: کلام بهاء ولد: اکنون هر علمی ترا به قرار این جهانی می دارد آن ازحساب علم نباشد، معارف، فصل ۷۵؛ فرار از مدرسه /۱۵۳، ۲۰٤.

۳۲— مضمون خبر: ان الله خلق آدم علی صورته، احادیث مثنوی /۱۵— ۱۱٤، در تورات (پیدایش ۲۷/۱) هم سابقه دارد. عرفا و متالهان غالباً در ین باب خاطرنشان کرده‌اند که اینجا مراد صورت معنویه است از جمله غزالی در الاملاء فی اشکالات الاحیاء، و هامش احیاء ٤/۱— ۱۹۳ و همچنین در المضنون الصغیر ضمیمهٔ الجام العوام، طبع مصر ۱۳۰۳ /۱۳— ۱۲ در ین باب تصریح می نماید؛ مقایسه شود با: فخر رازی، جامع العلوم که هم تاویلات غزالی را نقل می کند /٤٦؛ همچنین با: مکاتیب عبدالله قطب /۱۷.

۳۳— مراد از اینکه قول پیغمبر قبولش فرض است این معنی است که چون آنچه رسول می آورد عدم قبولش به نحوی متضمن تکذیب او می شود ایمان بدان فرض است و البته این امر منوط به ثبوت صحت اسناد قول به اوست. بدینگونه مقصود مولانا الزام متابعت از مطلق سنت رسول است نه خصوص حدیث و خبر که اصل اسناد آن هم ممکن است خود محل بحث باشد. معهذا در مجرد حدیث هم آنچه از سلف صالح منقول است حاکی از التزام خضوع و ادب فوق العاده در استماع حدیث است. مقایسه شود با: قاضی عیاض، الشفا بتعریف حقوق المصطفی ۷/۲— ٤۳. و از همین روست که زهاد قوم سؤال «عمّن» را مخصوصا در غیرآیات احکام مکروه تلقی می کرده‌اند. من کلام حسن البصری... (انه) حدّث بحدیث فقال رجل عمّن؟ فقال له و ما تصنع بعمّن؟ اما انت فقد نالتک عظته و قامت علیک حجته. میدانی، مجمع الامثال، طبع بیروت ٤۵۷/۲.

۳٤— خبر غدیرخم را تعدادی از مآخذ عمده مثل ابن هشام، طبری و ابن سعد به سکوت برگذار کرده‌اند یا حدیث ولایت (: من کنت مولاه فعلیّ مولاه) را در ضمن آن نیاورده‌اند. البته ممکن است این سکوت آنها به جهت اجتناب از تحریک مخالفت ارباب حکم از متعصبان عامه بوده باشد معهذا در اکثر مسانید و تواریخ از جمله مسند احمد ۲۸۱/٤ و تاریخ یعقوبی (هوتسما ۱۲۵/۲) خبر مذکورست و حدیث ولایت را هم هر چند بعضی مراجع بدون تصریح به محل غدیر و برخی دیگر حتی در دنبال واقعهٔ حدیبیه آورده‌اند ذکر آن در غالب کتب تاریخ هست و از جمله ابن کثیر شافعی بسیاری از ین مآخذ را ضبط و نقل می کند (البدایه والنهایه ۱٤/۵— ۲۰۸). به هر حال تواتر درمورد اصل خبر تاحدی است که رد آن یا الزام سکوت در باب آن به‌آسانی ممکن نیست. برای تفصیل مراجع در ین باب رجوع شود به: محدث قمی، فیض القدیر فی مایتعلق بحدیث الغدیر، و علامه امینی، الغدیر، که هر دو متضمن تفصیلات و تتبعات بسیارست.

۳۵— در مورد سنائی رجوع شود به: جستجو در تصوف /۵۱— ۲۵۰. و در بارهٔ عطار مقایسه شود با: فروزانفر، شرح احوال عطار /٦۱— ۵۸.

۳٦— غزالی در تقریر همین معنی می گوید: ولیس وراء نورالنبوة علی وجه الارض نور یستضاء به. القول

فی طریقة الصوفیه، المنقذ من الضلال، ضمیمة الجام العوام، طبع مصر ۳۲/۱۳۰۳.

۹

۱— مقایسه شود با: فرار از مدرسه /۱۶۹ و مابعد، /۱۸۱ و مابعد.

۲ و ۳ —روایت افلاکی: حضرت چلبی خلیفة الحق ارموی بودوشافعی‌مذهب روزی در بندگی مولانا سرنهاد و گفت می خواهم که بعد الیوم اقتدا به مذهب امام اعظم ابوحنیفه می کنم... از آنک خداوندگار ما حنفی مذهب است مولانا فرمود: نی، نی. صواب آن است که در مذهب خود باشی... اما در طریقة ما بروی‌ومردم‌رابرجادهٔعشق‌ما ارشادکنی. مناقب العارفین ۷۵۹/۲. ازلحن‌بیان‌مولانا که در مثنوی هم می‌گوید:

آن‌طرف که عشق می افزود درد　　　بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

۳۸۳۲/۳ و در یک غزل دیوان کبیر هم یک بیت منسوب به سنائی (دیوان /۶۰۵) را که متضمن همین موضوع است:

عشق رابوحنیفه درس نکرد　　　شافعی را درو روایت نیست

دیوان کبیر ج ۲/بیت ۵۲۸۷ تضمین می کند پیداست که در مسائل فروع چندان تقیدی به تفاوت آراء دوامام ندارد و این طرز تلقی از این مساله یادآور قولی است که غزالی از بعض سلف یاد می کند: و قال بعض السلف ماجائنا عن رسول الله صلی الله علیه و سلّم قبلناه علی الرأس و العین و ماجائنا عن الصحابه رضی الله عنهم فناخذ منه و نترک، ما جائنا من التابعین فهم رجال و نحن رجال. احیاء علوم‌الدین ۸٤/۱،ترجمهٔ فارسی /۲۲۹. بدینگونه طرز تفکر مولانا در تقلید شافعی و بوحنیفه شبیه به خود غزالی است و این قول منسوب به غزالی که گفته است: من در معقولات مذهب برهان دارم و در شرعیات مذهب قرآن، نه بوحنیفه برمن خطی دارد و نه شافعی براتی، مکاتیب غزالی /۱۲،تاحدی نیز احتمالاً نمودار طرز تفکر مولانا هم هست و به هر حال اختلاف مذهب و اینکه غزالی در مسائل فقهی در بوحنیفه یا اصحاب وی طعن کرده باشد نمی تواند موجب اجتناب مولانا ازذکرنام غزالی در مثنوی بوده باشد. معهذا آنگونه که از روایت افلاکی برمی‌آید گه گاه در محاورات هم از وی یاد می کرده است و یکجا هم برادرش شیخ احمد را برامام غزالی ترجیح داده است. مناقب العارفین ۲۱۶/۱.

٤— از جمله: قال ابوبکر بن العربی: شیخنا ابوحامد بلع الفلاسفه وارادان یتقیأهم فما استطاع. ذهبی، سیر اعلام النبلاء؛ مقایسه شود با: فرار از مدرسه /۲۲۶. شمس تبریزی می گوید که: محمد غزالی رحمه‌الله اشارات بوعلی را برخیام بخواند او فاضل بود جهت آن طعن زند در احیاء. که از آن استنباط کرد.مقالات شمس /۸— ۲۰۷. همچنین این قول ابن‌تیمیه، که اشارت به اشتغال غزالی با حکمت بوعلی در کتاب الشفاءاوست،به‌همین‌معنی‌ناظرست:و لهذا کانوایقولون: ابوحامد امرضه الشفاء.الرد علی المنطقیین /۵۱۰.

۵— درباب تلقی غزالی از منطق در رسالهٔ قسطاس و در تحویل انواع قیاسات منطقی به موازین شرعی، مقایسه شود با: فرار از مدرسه /۱۳— ۱۱۲، ۲۲٤.

۶— الاجماع: فی اللغه العزم والاتفاق و فی الاصطلاح اتفاق المجتهدین من امة محمد علیه‌الصلاة و السلام

فی عصر علی امر دینی. (و) الاجماع: العزم التام علی امر من جماعة اهل الحل والعقد. جرجانی، تعریفات /۵ و این امر همانست که اتفاق جمله دانایان، در بیان مولانا تعبیری از آنست و ذکر قید «دانایان» توافق عوام را از تحقق اجماع خارج می دارد و این نیز در تعریف جامع و مانع اجماع شرط است.

۷— قیاس اقترانی: قیاسی است که عین نتیجه یا نقیض آن در متن قیاس بالفعل مذکور نباشد مثل آنکه گویند جسم مرکب است و هر مرکبی حادث است پس جسم حادث است و اینجا عین نتیجه یا نقیض آن در متن قیاس نیست. مقایسه شود با: قطب الدین شیرازی، درة التاج، بخش نخستین ۱۲٤/۲.

۸— و اینک متن قول غزالی: و ظهر لی ان اخص خواصهم مالم یکن الوصول الیه بالتعلم بل بالذوق و الحال و تبدل الصفات فکم من الفرق بین ان یعلم حدالصحه و حد الشبع و اسبابهما و شروطهما و بین ان یکون صحیحاً و شبعان و بین ان یعرف حدالسکروانه عبارة عن حالة تحصل من ابخرة تتصاعد من المعده علی معادن الفکر و بین ان یکون سکران بل السکران لایعرف حدالسکر و علمه و هوسکران ومامعه من علم شئ والصاحی یعرف حدالسکر وارکانه و ما معه من السکرشئ. المنقذ من الضلال، طبع مصر /۲۹— ٤۲۸؛ مقایسه شود با: کاروان اندیشه/ ۵—۱۵٤.

۹ و ۱۰— دربارهٔ کلام بهاء ولد درین باب رجوع شود به معارف بهاء ولد. طبیب گمیز می بیند، گوه می خورد و این فلاسفه را چه دشمنانگی افتاده است برالله که سعی می کنند در نفی الله. معارف، فصل ۱۵۱. همچنین ابن سینا در رسالة الاجوبه عن مسائل ابی ریحان البیرونی در بارهٔ رازی نظیر این قول را دارد که انه: تجاوز قدره فی بسط الخراج و النظرفی الابوال و البرازات؛ مقایسه شود با: دکتر یحیی مهدوی، فهرست مصنفات ابن سینا، طهران ۱۱/۱۳۳۳. نظیر طعن ابن سینا درمورد محمد زکریا، در مورد جالینوس طبیب هم ظاهراً از جانب مخالفانش اظهار شده است. صدرالمتالهین گوید: و قدتعرض جالینوس فی زمانه حین کثرت تصانیفه لان یوصف بالحکمه اعنی ان ینتقل عن لقب الطبیب الی لقب الحکیم فهزئوا به وقالوا: علیک بالمراهم المسهلات وعلاج القروح والحمیات فان من شهد علی نفسه بانه شاک فی العالم: اقدیم او محدث و فی المعاد: اهو حق او باطل و فی النفس: اجوهر ام عرض؟ لمتضع درجته من ان یسمی حکیماً. کسر اصنام الجاهلیه /۳۷. در باب این آراء که جالینوس بدان سبب مطعون واقع شده است مقایسه شود با قول صدرا در همین یادداشتها، فصل ۱۱شمارهٔ ۳۷— ۳۶. اما دلیل در نزد اطباء بدینگونه تعریف می شود: الدلیل عندالاطباء هو العلامة کمایستدل من حمرة القاروره علی غلبة الدم و من صفرته النارنجیه علی غلبة الصفراء... و قد یطلق علی القاروره لانه یهتدی بها الیه و انّما خصّ الاطباء البول بالدلیل تنبیهاً علی ان له مدخلاً عظیماً فی استدلال علی احوال البدن... تهانوی، کشاف ٤۲۹/۱. و از همین معنی اخیرست که دلیل به معنی بول بیمار که به طبیب نشان دهند در زبان محاوره هم نزد قدما معمول بوده است. چنانکه در کلیله و دمنهٔ ابوالمعالی منشی طبع مینوی /٤۰۲ به همین معنی است و در عربی نیز به همین معنی در زبان محاوره رایج بوده است: مرض سفیان الثوری فمرض دلیله علی الطبیب فقال هذا رجل قطع الخوف کبده، الرسالة القشیریه /٦۲.

۱۱— در باب نصاری در قونیهٔ عهد مولانا و قلمرو سلاجقهٔ روم از مواضع عدیدهٔ مناقب افلاکی کثرت آنها و ارتباط یاران مولانا با آنها مستفاد می شود: مولانا به دیر افلاطون که رهبانان و احبار نصاری در آنجا بودند آمد و شد داشت. مناقب ۲۹٤/۱؛ ثریانوس نام از جوانان نصاری بر دست مولانا مسلمان شد و مرید گشت ٤/۱ —۲۷۳؛ در قونیه مزدوران نصرانی هم مثل مزدوران ترک برای مسلمانان کار می کردند ۵۹۲/۲؛ در مراسم

جنازهٔ مولانا یهود و نصارای شهر هم مثل مسلمانان شرکت کردند ۲/ ۳— ۵۹۲؛ عارف حلبی نواده و یک خلیفهٔ مولانا در دیر افلاطون با کشیشان معاشرت داشت ۹۰۴/۲؛ یک دختر این عارف با نام یونانی دسپینا مشهور بود ۹۹۶/۲. به علاوه در تواریخ عصرهم به وجود نصاری و حتی به کثرت آنها در قلمرو سلجوقیان روم اشارت هست. محیی الدین عربی که در شعر و نثر خویش از تسامح و تساوی دم می‌زند نامه‌یی به سلطان عزالدین کیکاوس نوشت و وی را به الزام نصاری به رعایت حدود اهل ذمه وصیت کرد. سلطان هم فرمان داد تا نصاری و همچنین یهود را که در قونیه بصورت در لباس اسلامیان درآمده بودند وادارند تا علامت غیار و دستار زرد داشته باشند. محمودبن آقسرائی،مسامرة الاخبار/۸—۳۲۷.

۱۲— فارقلیط یا برقلیطس: و به لغت رومی پیغمبر ما علیه السلام (را) برقلیطس گویند. سیرت رسول الله ۲۰۴/۱. اشارت قرآن کریم به ذکر نام احمد در انجیل نزد بعضی مسلمین توافق این نام را با لفظ برقلیطس القاء کرده است. کلمهٔ فارقلیط که از لفظ یونانی پاراکلیتوس Paraklytos مأخوذست در انجیل (یوحنا ۲۷/۱۵ —۲۳) در مفهوم تسلی دهنده‌یی که بعد از عیسی می‌آید آمده است. در نزد مانویه هم این لفظ مثل بسیاری دیگر از الفاظ مربوط به انجیل مذکور است چنانکه در کفالایه در معنی نام فرشته‌یی که به مانی اعلام بشارت کرده است و در زبور مانوی قبطی در معنی لقب خود وی استعمال شده است (مانی و دین او/۵۲،۷) از بعضی قراین برمی‌آید که ترجمه‌یی از انجیل یوحنا یا بعضی اناجیل اپوکریفا در نزد نصارای عرب جاهلی وجود داشته است. از یک عبارت مذکور در سیرهٔ ابن اسحق، طبع ووستنفلد /۵۰— ۱۴۹، ترجمهٔ فارسی موسوم به سیرت رسول الله، طبع اصغر مهدوی /۴ —۲۰۳، مستفاد می‌شود که در ترجمهٔ عربی انجیل، نام فارقلیط به صورت «منحمنا» مذکور بوده است و این لفظ که در سریانی به‌معنی «محیی» یا «احیا یافته» است ظاهراً در زبان قدیم فلسطین به همان معنی تسلی‌بخش که معنی لفظی فارقلیط یونانی است مستعمل بوده است. مقایسه شود نیز با:

Guillaum. A. The Life of Muhammad, Ox. Univ. Press: 1967/ 104.

۱۳— الاعراض لایصح علیها الانتقال و البقاء لانهما عرضان و العرض لایقوم بالعرض. کتاب انوارالملکوت فی شرح یاقوت، طبع محمد نجمی /۲۹؛ مقایسه شود با تلخیص المحصل /۱۸۰ —۱۷۷؛ و ابن خلدون، المقدمه، طبع کاترمر /۱۱۴. عبارت لایبقی زمانین در وصف عرض منسوب به اشعری است: مذهب الاشعری و متبعوه من محققی الاشاعره الی ان العرض لایبقی زمانین و یعبر عن هذا بتجدد الامثال. تهانوی، کشاف ۹۸۸/۲؛ مقایسه شود نیز با: گلشن راز:

ندارد هیچ جوهر بی عرض عین عرض چبود چولایبقی زمانین

مقایسه شود با شرح گلشن راز/۹۱ —۲۹۰.

۱۴— ومن فضائحهم قولهم ان المعدوم شئ حتی قالوا ان الجوهر قبل وجوده جوهر و العرض عرض ... و یقولون ان هذه الصفات کلها متحققة قبل الوجود. التبصیر /۶۰؛ مقایسه شود با: شهرستانی، نهایة الاقدام، طبع گیوم / ۱۵۱. ابومنصور ماتریدی می‌گوید: قالت المعتزلة: المعدوم اشیاء وشیئیة الاشیاء لیست بالله و بالله اخراجها من العدم الی الوجود. کتاب التوحید، طبع بیروت /۸۶. معهذا قول به شئ بودن معدوم در بین شیوخ معتزله مورد اتفاق نیست و بعضی آن را نه شئ و نه معدوم دانسته‌اند. الفرق بین الفرق /۸— ۱۰۷، چنانکه ابوالحسین علاّف و ابوالحسین بصری از شیوخ قوم قایل به این قول نبوده‌اند. شرح طوالع درحاشیهٔ شرح مواقف ۱۲۱/۱، دیگر معتزله به این قول قایل بوده‌اند و از ابوالحسین خیاط نقل است که او معدوم را نه فقط شئ بلکه

جسم می‌دانست و مخالفان لازمهٔ این قول را اعتقاد به قدم اجسام و نفی صانع قادر می‌شمرده‌اند. اصرار اشاعره و سایر متکلمان در نفی شیٔ بودن معدوم هم برای احتراز از ین نتیجه و سایر نتایج مترتب برآن بوده است. امام فخر رازی در نفی ورد این دعوی گوید: معدوم شیٔ نیست که اگر معدوم شیٔ باشد، یا ذوات متناهی بود یا نامتناهی باشد، اگر متناهی بود باید که مقدورات الهی متناهی بود زیرا که مذهب خصم آنست که خدای تعالی جز بر ذواتی که در عدم ثابت بود قادر نبود و این به اتفاق مسلمانان باطل است، و محال است که نامتناهی بود زیرا هرعدد که ثابت بود محتمل زیاده و نقصان بود و عدد دیگر چون از آن ناقص شود او متناهی بود، و چون بطلان هر دو قسم ظاهر شد معلوم شد که معدوم شیٔ نیست. جامع العلوم، طبع بمبئی /۷—۶. به هرحال نفی شیئیت ازمعدوم که مولانا هم قایلان به اثبات آن را تخطئه می کند، قول اشاعره و ماتریدیه است و قدماء صوفیه هم مثل مولانا این قول را نفی کرده‌اند و هجویری تصریح و تأکید دارد که معدوم شیٔ نباشد. کشف المحجوب/ ۳۲. با اینهمه قول به شیئیت معدوم در نزد معتزله مبنای اثبات و مناط تقریر علم الهی است هر چند آنها به سبب نفی صفات شاید به اثبات آن حاجت هم نداشته‌اند. اما قول اصحاب ابن‌عربی که قایل به وجود اعیان ثابته فی العدم هستند، و اعیان ممکنات را در حال عدم رائی و مرئی می دانند نیز درنهایت به این معنی منجر می‌شود و جز با تاویل نمی‌توان از ین الزام رست. صدرالمتألهین در ین معنی خاطرنشان می کند که: اما مانقل عن هؤلاء الاعلام من الصوفیه فیرد علی ظاهره مایردعلی مذهب المعتزله فان ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود امر واضح الفساد مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجلیل لیست فی السخافة والبطلان... باقل من کلام المعتزله فیها. الفصل الخامس، الموقف الثالث، الجزء الاول، السفر الثالث، الاسفار العقلیة الاربعه، طبع بیروت، ج ۳/۸—۱۸۲ مقایسه شود نیز باهمان کتاب ۸/۹۰—۲۸۰.

۱۵—(والمعتزله) یلقبون ایضاً بالقدریة لاسنادهم افعال العباد الی قدرتهم وانکارهم القدرفیها... تهانوی، کشاف به نقل از شرح مواقف ۲/۲۴۵؛ مقایسه با متن شرح مواقف ۳/۲۸۲. شهرستانی گوید: المعتزله یسمون اصحاب العدل و التوحید و یلقبون بالقدریه و هم جعلوا لفظ القدریه مشترکا ـ. الملل و النحل، حاشیهٔ الفصل / ۵۰؛ مقایسه شود با ترجمهٔ افضل ترکهٔ اصفهانی /۳۴ ـ. معهذا اینکه معتزله را با آنکه نفی جبر و قدر می کنند مولانا و سائر اهل سنت قدریه خوانده‌اند درواقع برای تشبیه قول آنهاست به ثنویه که درمقابل صانع عالم به‌وجود دیگری به‌نام مبدء شر قایل بوده‌اند. اقتضای لفظی ظاهراً عنوان قدری را برای قائلان به‌قدر مناسب‌تر نشان می دهد و در خبر اصبغ بن نباته و سؤالی که مرد شامی از امیرمؤمنان به هنگام بازگشت از صفین به معنی قضا و قدر کرد نیز قدریه در اشارت حضرت درمورد جبریه و قایلان به قدر به کار رفته است. به این عبارت: مه ایهاالشیخ... تلک مقالة عبدة الاوثان و جنودالشیطان و شهود الزور و اهل العمی عن الصواب و هم قدریه و مجوسها ان الله تعالی امرتخییراً و نهی و تحذیراً کلف یسیراً لم یعص مغلوباً و لم یطع مکرهاً و لم یرسل الرسل عبثا... در تجرید خواجه طوسی به این خبر اشارت هست. برای تفصیل در ین باب و اینکه چرا در کلام حضرت جبریه به عنوان قدریه یاد شده‌اند رجوع شود به کشف المراد فی شرح تجرید لاعتقاد /۶—۱۹۴؛ مقایسه با شرح تجرید فارسی /۵—۴۴۴.

۱۶— قول متکلمان اهل سنت در مسألهٔ افعال عباد متضمن رد عقاید معتزله است و در ین باره اعتقاد اشعریه و ماتریدیه توافق دارد. فی المثل برخلاف قول جهمیه و جبریه که می گفته‌اند: العبد، لایقدر علی احداث شیٔ ولا علی کسب شیٔ، و قول معتزله که مدعی بوده‌اند: هو قادر علی الاحداث والکسب معاً اشعری طریقهٔ وسط دارد و می گوید: العبد لایقدرعلی الاحداث و یقدر علی الکسب، ابن عساکر، تبیین کذب

المستتری /۱۴۹. قول ابومنصور ماتریدی هم درین باب با قول اشعری توافق دارد چنانکه می گوید: اختلف منتحلوا الاسلام فی افعال الخلق فمنهم من جعلها لهم مجازاً وحقیقتها لله... وعندنا لازم تحقیق الفعل لهم... و لیس فی الاضافة الی الله سبحانه نفی ذلک بل هی لله بان خلقها علی ماهی علیه... و للخلق علی ما کسبوها و جعلوها. کتاب التوحید، بیروت ۱۹۷۰/۱۰ ومابعد.

۱۷— مضمون مناظرهٔ عمرو بن عبید بامغی که باوی در کشتی بود، در کتب مربوط به عقاید و بعضی کتب صوفیه نقل است. از جمله رجوع شود به: عقاید نسفیه /۸۵؛ شرح تعرف ۱۹۳/۱. حاصل آنکه نزد صوفیه اهل سنّت هم مثل متکلمان قوم مذهب معتزله موافق است با کفار و دهریان و بافلاسفه و بت پرستان و مغان و به همهٔ مقالات با جهودان راستند و بانصاری به بیشترین قولها. ایضاً شرح تعرف ۱۴۲/۱.

۱۸— اهل سنت و جماعت در خراسان و عراق و شام غالباً در اصول عقاید اشعری مذهب بوده‌اند، اما در ماوراء النهر اکثر مذهب ماتریدی داشته‌اند که منسوب به ابومنصور ماتریدی (وفات ۳۳۳) مصنف کتاب التوحید مذکور درفوق و تعدادی کتب دیگر درمسائل کلام وتفسیرست و ماتریدی خود نسبت به قریهٔ ماترید یاماتریت ازتوابع سمرقندست. البته ماتریدی هر چند شهرت اشعری را ندارد مثل او و تا حدی حتی قبل ازاودردفاع ازعقایداهل سنت بامعتزله و قرامطه به مبارزه پرداخته است. از جمله برکتب کعبی و ابومحمد باهلی در مسألهٔ وعید و اصول خمسه رد نوشته است و آنچه را اوهام معتزله خوانده است درین باب به باد انتقاد گرفته است. در ماوراء النهر وی را علم الهدی و امام الهدی هم می خوانده‌اند. کتاب التوحید و کتاب التاویلات حاکی از تعمق در مباحث کلام و دقایق تفسیرست. طریقهٔ اودر کلام بعدها به‌وسیلهٔ امام نسفی درالعقاید النسفیه مورد تحقیق و تفصیل واقع شده است و اینکه نسفی آن عقاید را به وی منسوب نمی دارد ظاهراً از آن روست که آنها را عین شهود اهل سنت وجماعت می داند و در واقع آن عقاید غالباً با اقوال اشعری به هم تفاوت ندارد و از این روست که گفته‌اند: اذااطلق اهل السنة فالمراد بهم الاشاعره و الماتریدیه. زبیدی، اتحاف الساده ۶/۲.

۱۹— درباب اصول خمسهٔ معتزله که ماتریدی هم به ردّ آنها پرداخته است: و الاصول التی هم علیها خمسه و هی: العدل و التوحید و الوعید و المنزلة بین المنزلتین و الامر بالمعروف و النهی عن المنکر. الملطی، کتاب التنبیه والرد علی اهل الاهواء والبدع /۲۸؛ و لیس یستحق احد منهم اسم الاعتزال حتی یجمع القول بالاصول الخمسه: التوحید و العدل والوعد والوعید و المنزلة بین المنزلتین والامر بالمعروف و النهی عن المنکر. الخیاط المعتزلی، کتاب الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد /۹۲.

۲۰— فان قلت بالتنزیه کنت مقیدا و ان قلت بالتشبیه کنت محددا
وان قلت بالامرین کنت مسددا وکنت اماماً بالمعارف سیدا...

فصوص الحکم /۷۰، و این قطعهٔ ابن عربی درنزد عرفاء و صوفیهٔ ایران غالباً در تقریر حقیقت و حدّ تنزیه و تشبیه مورد نقل و استشهاد می‌شود؛ از آنجمله است: حیدر آملی، جامع الاسرار /۶۹۲؛ لاهیجی، شرح گلشن راز /۸۰؛ شیخ داوود قیصری در تفسیر بیت ثانی از ابیات مزبور می گوید: ای اذقلت بالتنزیه و التشبیه فی مقامهما کنت مسدداً ای جاعلاً نفسک علی طریق السداد و الصلاح وکنت اماماً فی المعارف ای فی اهل المعارف سیداً باتّباعک طریق الرسل صلوات الله علیهم. شرح فصوص الحکم قیصری، نسخهٔ خطی. اشارت مولانا به اینکه مشبه و موحد هر دو درمقابل ذات بی صورت که درعین حال چندین صور دارد خیره و حیران هستند، مثنوی ۵۷/۲، درعین حال ممکن است ناظر به انتقاد ظریفانه‌یی باشد که در اقوال شمس تبریزی

در ین باب هست از قول آن زن که در همدان چون شوی خود را در باب تشبیه و تنزیه حیران یافت و از اینکه خداوند را باید آنگونه که واعظ مشبه می گوید برعرش یافت یا آنگونه که واعظ سنی می گوید از ینگونه اوصاف تنزیه نمود، سرگردان دید به دلداری وی گفت که: ای مرد عاجزمشو و سرگردان میندیش اگر برعرش است و اگر بی‌عرش است... هر جا که هست عمرش دراز باد... تو از درویشی خوداندیش و درویشی خویش کن. مقالات شمس/۸۹.

۲۱— شهرستانی، الملل و النحل، طبع کورتن ۲/۲۹۷؛مقایسه شود با: شرح گلشن راز/۸۰. در باب حلول و اتحاد رجوع شود به: تهانوی، کشاف ۱/۳۵۱، ۲/۱۴۶۸؛ شرح گلشن راز/۳۷۷؛ شرح تجرید فارسی، حاجی شیخ ابوالحسن شعرانی/۴۰۹؛ در باب تحاشی مشایخ صوفیه از قول به حلول و اتحاد مقایسه شود با: ابونصر سراج، کتاب اللمع/۴۲۶. در باب تناسخ شاید در حکایت زن جوحی و قاضی،آنجا که مولانا از صندوق بدن سخن می گوید ۶/۴۵۰۳ ـ۴ اشارت به این معنی که جان در صندوق صور وابدان از آزادی محروم است و اگر از صندوقی به صندوق دیگر رود پس جوهر سماوی نیست امری جسمانی است ۶/۴۵۱۵ ممکن است رد و نقدی برقول اهل تناسخ باشد چنانکه درجای دیگر هم ۳/۴۲۰۹ ممکن است بدون تصریح قول وی ناظر به اجتناب از قول به تناسخ باشد.

۲۲— از جمله حلاّج و بایزید به سبب آنچه صوفیه شطحیات خوانده اند بدین اقوال منسوب شده‌اند و کسانی هم که خواسته‌اند آنها را از این نسبت تبرئه نمایند،ناچارشده‌اند اقوال منقول از آنها را منحول یا قابل تاویل جلوه دهند. فی المثل در سیرت ابن الخفیف شیرازی آمده است که چون از شیخ کبیر در باب حلاج و اینکه جمعی او را کافر خوانده اند پرسیدند گفت: اگر آنچ من از او دیدم نه توحید بود پس دردنیا موحد کیست؟ و شخصی دیگراز وسؤال کردکه‌وی در لاهوت و ناسوت سخن گفته‌است. شیخ گفت مگر این بیت می‌گویی:

سبحان من اظهر ناسوته | سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا فی خلقه ظاهراً | فی صورة الآکل و الشارب

گفت بلی، شیخ جواب داد که لعنت خدای برآنکس باد که این گفته است واین اعتقاد دارد. سیرت الشیخ الکبیر، تصحیح آ. شیمل طاری، انکارا ۱۹۵۵/۱۰۱. و این نکته نشان می دهد که حلاج در نظر معاصران و اشخاص قریب العصر خویش هم به اینگونه مقالات منسوب بوده است. مشایخ امامیه هم در عقاید صدوق و کتاب الغیبة شیخ طوسی وحدیقةالشیعه نظیر این مقالات را به وی منسوب داشته‌اند، رجوع شود به: سفینة البحار ۱/۲۹۶ـ۷؛ و صدر المتالهین هم در کسر اصنام الجاهلیه اسناد این اقوال را به حلاج و بایزید نفی نمی کند،آن اقوال را تاویل می نماید، طبع طهران/۲۸. و البته صوفیه این گونه نسبت ها را از حلاج و بایزید رفع و نفی کرده‌اند. برای تفصیلات دیگر رجوع شود به طرایق الحقایق ۱/۱۶۴ـ پس با وجود شهرت و تکرار این نسبت، نباید مقدمهٔ ابوالعلاء عفیفی را برفصوص‌الحکم، ماخذ این اسناد پنداشت. در مورد اخیر رجوع شود به: سید جلال آشتیانی، شرح مقدمهٔ قیصری، طبع مشهد/۲۲۷؛ ومقایسه شود با ارزش میراث صوفیه/۶۵ــ ۶۱. به هر حال اسناد قول حلول به حلاج از اسباب عمدهٔ اتهام وتوقیف‌او بوده است. برای تفصیل در باب حلاج، رجوع شود به: جستجو در تصوف/۱۴۳.

۲۳— مفسران گفتند یس، معنی آن است که یا انسان یعنی محمد... بوبکر وراق گفت: یاسیدالبشر. کشف‌الاسرار ۸/۱۹۸ــ ۹؛ مقایسه شود نیز با قاضی عیاض، الشفا بتعریف حقوق‌المصطفی ۲/۱۲۴.

۲۴— درواقع اعتراض آنها برقبول حکمیت از جانب وی بود نه مبنی بر خصومت باشخص وی. رجوع شود

به: بغدادی، الفرق بین الفرق، طبع بغداد، ۸/۱۹٤۸ــ ٤٤۷؛ اسفراینی، التبصیر /۲٦ و مابعد. معهذا صوفیهٔ اهل سنت خوارج راهم در عرض روافض ــ به تعبیر آنها ــ می‌نهاده‌اند و هر دو را به دستاویز افراط در حب و بغض در حق اهل بیت درخور طعن می‌یافته‌اند. ازشبلی «نقل است که گفت ازجمله فرق عالم که خلاف کرده‌اند هیچ کس دنی‌تر از رافضی و خارجی نیامد زیرا که دیگران که خلاف کردند در حق کردند و سخن از او گفتند و این دو گروه روز در خلق به باد دادند». تذکرة الاولیاء عطار ۱۷۳/۲.

۲۵ــ درباب فعالیت اسمعیلیه در این ادوار و مقارن با ظهور مغول و انقراض خلافت بغداد بود، رجوع شود به: جهانگشای جوینی، جلدسوم، به سعی و اهتمام محمد قزوینی، ۱۹۳۷؛ جامع التواریخ رشیدالدین فضل الله همدانی، قسمت اسمعیلیان، به اهتمام محمد تقی دانش پژوه و مدرسی زنجانی، ۱۳۳۸ شمسی.

۲۶ــ جواب این اتهام که مولانا هم به تعریض حضرت را از آن تنزیه می کند و در نهج البلاغه از زبان حضرت بدین عبارت آمده است: و قدقال قائل انک علی هذا الامر یا بن ابی طالب لحریص، فقلت انتم والله لاحرص و ابعدوانااخص و اقرب و انما طلبت حقا و انتم تحولون بینی و بینه. در شرح/ ابن ابی الحدید، بتحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۹٦۰، الجزء التاسع /۳۰۵، شارح خاطرنشان می کند که این خطبه اشاره به یوم‌الشوری است که بعد از قتل عمر واقع شد و آنکه این سخن را در خطاب به علی گفت سعدبن ابی وقاص بود و امامیه گفته‌اند اشارت به یوم السقیفه است و آنکس که این قول را به حضرت گفت ابوعبیدهٔ جراح بود. در الامامه والسیاسه منسوب به ابن قتیبة الدینوری، طبع مصر ۱۹۵۷، ج ۲۵/۱ قول به عمربن خطاب منسوبست که درباب تعیین خلیفه و توجیه اقدام به دعوت شوری در خطاب به علی می گوید: و مایمنعنی منک یا علی، الا حرصک علیها. در روایات طبری این قول از عبدالرحمن بن عوف نقل است که آن را در حق عثمان هم گفته‌است. تاریخ الطبری، طبع دخویه ۲۷۲٦/۵ و ۲۷۸۱.

۲۷ــ درباب ایمان ابوطالب مقایسه شود با: علی اصغرحکمت، جامی، ومکتوب علامهٔ قزوینی در ین باب /٤۰۷ ــ۳۹۵.

۲۸ــ مقایسه شود با قول مولانا: مردم که می گویند که عالم قدیم است سخن ایشان مسموع کی باشد بعضی می گویند که حادث است و آن اولیاء و انبیایند که ایشان قدیمتر از عالم‌اند... پس ایشان علی الحقیقه می‌دانند که حادث است از مقام خود خبر می دهند. مثلاً: مادر ین خانه که نشسته‌ایم عمر شصت و هفتاد هست دیدیم که این خانه نبود سالی چند هست که این خانه شده است اگر در ین خانه جانورانی متولد شوند از در و دیوار این خانه مثل کژدم و موش و مار و حیواناتی حقیر که در ین خانه می زیند ایشان زاییدند و خانه را معمور دیدند اگر ایشان بگویند که این خانه قدیم است بر ما حجت نشود. فیه مافیه /۱٤۱ــ ۱٤۰. قول دهریه از هندوان و بعضی از اعراب جاهلی نیزنقل شده است وقول به قدم دهر و عالم به زنادقه هم منسوبست. گفتهٔ مولانا به وجهی نیز قول فونتنل (۱۷۵۷ــ ۱٦۵۷) حکیم فرانسوی را به‌خاطر می‌آورد که‌طی بحثی بر وجه تمثیل می‌گوید گلهای بستانی که یک روز بیش نمی پایند اگرتاریخ می نوشتند آنچه را درباب سیمای باغبان به تحریر درمی آوردند بعد از پانزده هزار نسل از عمر آنها هم درباب وی صادق می آمد.

Si les roses qui ne durent qu, un jour faisaient des histoires... les Premiers auraient fait le portrait de leur Jardinier d, une certaine façon, et de plus de quinze mile âges des roses, les autres qui auraient encore laisse a celles qui les doivent suivre. n'y auraent rien change...Fontenelle, Entretiens sur la pluralite des mondes, edition Critique: par Alexandre Calame Paris 1966/ 153.

۲۹— اگر فساد فلسفه آموختن خود هیچ نباشد مگر همین که الفاظ قرآن را بماند و اهل شرع و سنن رسول را اکرام واحترام‌ننمایدو یا خدای را واجب‌الوجود گوید و اصل و علت اولی گوید و نفس کل گوید... این فساد بس باشد تا از برکت الفاظ شرعی محروم ماند. معارف بهاء ولد، فصل ۲۵۴.

۳۰— در باب قاعدهٔ امکان اشرف که به‌موجب آن وجود اَخسّ وجود ممکن اشرف را الزام می کند، رجوع شود به: شرح حکمة الاشراق /۳۶۷–۴؛ مقایسه با: صدرالمتالهین، اسفار ۲۴۴/۳–.

۳۱— معهذا غزالی نزد متشرعهٔ سنی و مخصوصاً مالکیه و حنابله غالباً به پیروی از فلاسفه مطعون است و مجرد تبحّر او را در علوم ابن‌سینا بروی دستاویز خرده‌گیری ساخته‌اند و بعضی تلامذه‌اش در حق او به تعریض گفته‌اند:

برئنا الی الله من معشر … بهم مرض من کتاب الشفا

وکم قلت یا قوم انتم علی … شفا جُرُف من کتاب الشفا

فلما استهانو ابتنبیهنا … رجعنا الی الله حتی کفی

فماتو اعلی دین رسطالس … وعشنا علی ملة المصطفی

ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین /۵۱۰. اما غزالی در بارهٔ علم کلام می گوید: فصادفته علماً وافیاً بمقصوده غیرواف بمقصودی. و در بارهٔ فلسفه و علوم فلاسفه می افزاید: فانی رأیتهم اصنافاً و رایت علومهم اقساماً و هم علی کثره اصنافهم یلزمهم سمة الکفر والالحاد وان کان بین القدماء منهم والاقدمین و بین الاواخر منهم و الاوایل تفاوت عظیم فی البعد عن الحق و القرب منه. المنقذ من الضلال، طبع قاهره ۱۳۰۳/۱۱–۴۸؛مقایسه شود با دنبالهٔ جستجو /۲۶۷—، ۲۸۷—، ۳۲—، مقایسه شودبامقالهٔ: غزالی دراعترافات،با کاروان‌اندیشه /۱۳۰.

۳۳— افلاطون می گوید اگر ممکن بود بادیدهٔ تن تصویر روشنی از دانش و دیگر فضیلتها مشاهده کنیم عشقی برماغالب‌می شدکه‌از عهدهٔ ما خارج بود.رسالهٔ فایدروس ۲۵۱؛ مقایسه شود با ترجمهٔ لطفی ۱۳۲۰/۵.
Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 49a.

۳۴— مقایسه شود با: سیرحکمت در اروپا، ج ۶/۱؛ باکاروان اندیشه /۲۷۸.

۳۵— کتارسیس در تعبیر ارسطو عبارتست از تطهیر و تزکیهٔ نفس از خوف وشفقت که تراژدی از طریق القاء خوف و شفقت در انسان به‌وجود می آورد. در تقریر این موضوع از کلام ارسطو در فن شعروی، در ترجمهٔ ابی بشر متی آمده است: و تعدّل الانفعالات و التاثیرات بالرحمة و الخوف و تنقی و تنظف الذین ینفعلون. کتاب ارسطاطالیس فی الشعرنقل ابی بشر متی بن یونس القنائی، حققه الدکتور شکری محمد عیاد، قاهره ۱۹۶۷/۴۹. درفن الشعر،کتاب الشفا، ضمیمهٔ فن الشعر، طبع عبدالرحمن بدوی /۱۷۶، این مفهوم را در تعریف طرغودیه بدین عبارت نقل می کند: ان الطراغوذیه هی محاکاة کامل الفضیله عالی المرتبه بقول ملایم جداً لایختص بفضیلة جزئیه، توثر فی الجزئیات لامن جهة الملکه بل من جهة الفعل، محاکاة تنفعل لها الانفس برحمة و تقوی. به هر حال تطهیر و تزکیهٔ حاصل از تراژدی به نحوی که در کلام ارسطوست نزد شارحان فن شعر مسأله‌یی بحث‌انگیز تلقی شده‌است ازقراین‌پیداست که ارسطو کتارسیس رادرمفهوم بقراطی وطبی به کار برده است و حاصل معنی آنست که در نفوس انسانی چون خوف و شفقت بیش از حد ضرورت غلبه یابد تراژدی از طریق القاء اموری که مایهٔ خوف و شفت می شود نفوس را از ین انفعالات تزکیه می کند و از یک اشارت مذکور در کتاب سیاست (۱۳۴۲) هم این معنی تأیید می شود و این همان امری است که در بعضی انواع معالجه دفع فاسد به افسد خوانده اند و کلام مولانا در باب حدیث تلخ و تاثیر آن هم در همین معنی

است. دربارهٔ کتارسیس بدانمعنی که در کتاب فن شعر ارسطو آمده است بحث بسیار هست. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: ارسطو و فن شعر، طهران ۱۳۵۷/۶– ۱۰۵.

۳۶— لوتدبر الناس امرالموت لعلموا انه محمود غیرمذموم لان الموت تمام طبعنا و لولم یکن موت لم یکن انسان و مع ذلک فهوالبر ید الی دارالاخرة و ان کانوا یکرهون ذلک و مثال ذلک لوعقل الانسان و هونطفه... ثم ینقل الی الرحم و هواوسع محلاً من الانثیین. فلو خُیّرَلاختار المکث ثم ینقل کرها بعد کره الی الاحشاء و المشیمه لتمام الکمال والکون فلوخیّر(فی) نقله الی فسیح العالم لاختارمقامه. رسالة افلاطون الی فرفوریوس، الافلاطون فی الاسلام /۲٤۲ و عدم صحت انتساب و اصالت رساله محتاج به تقریر نیست اما وجود این عبارات به هر حال سابقهٔ فکر را در آنچه منسوب به قدماست نشان می دهد. مضمون در یک رسالهٔ امام فخررازی هم که در جواب تعزیت‌نامهٔ حضرت بامیان در باب مرگ پسر اوست نیز با اندک تفاوت هست، چهارده رساله از فخرالدین رازی و دیگران، با مقدمهٔ سید محمد باقر سبزواری، طهران ۱۳٤۰/۹۳.

۳۷— یک نفس دنیا برمن دوستر از هزارسال آخرت است از آنچ این سرای خدمت است و آن سرای قربت است و قربت به خدمت یابند. کشف المحجوب /۲۳۷؛ مقایسه شود با این شعر سعدی که عبارت متن هم بدان ناظرست:

این به‌در می رود از باغ به دلتنگی و داغ — وان به بازوی فرح می شکند زندان را

در باب اسباب کراهت موت مقایسه شود با: الهوامل و الشوامل /۶– ۷۳.

۳۸— در باب رسالهٔ موسی بن میمون و رسالهٔ شکوک رازی برجالینوس رجوع شود به: دکتر مهدی محقق، فیلسوف ری، ۱۳۵۲/۲۹۳.

۳۹— وکان جالینوس کثیراً مایلتقی مع الاسکندر الافرودیسی وکان الاسکندر یلقبه برأس البغل لعظم رأسه. الفهرست للندیم، طبع رضا تجدد، طهران ۱۹۷۳/۳٤۸؛ و جالینوس را با اسکندر افرودیسی ملاقات و مناظرات بسیار اتفاق افتادی و اسکندر او را رأس البغل لقب نهاده بود. بعضی گفته‌اند برای آنکه سری به غایت بزرگ داشت، تاریخ الحکماء قفطی، ترجمهٔ فارسی از قرن یازدهم هجری، به کوشش بهین دارائی، ۱۳٤۷ شمسی /۱۷۵؛ مقایسه شود با ذکر اسکندر افرودیسی: گویند جالینوس راوی رأس البغل لقب نهاده بود، از آنکه میان ایشان مناظرات و مباحثات بسیار گذشتی و چون سرسختی او در مناظره دیدی وی را بدین لقب خواندی. ایضاً تاریخ الحکماء قفطی /۸۰.

۴۰— کتاب یسوع بن‌سیراخ را غالباً در جزو مجموعهٔ عهد عتیق تورات درج نمی کنند. آنچه در متن مورد اشارت واقع شده است از مجموعهٔ عهدین، که در اسپانیا نشر شده است، از کتاب وی به عین عبارت نقل می شود: ای مرگ برای آنکس که به مکنت خویش خرسندی دارد یاد تو چه تلخ است.

¡oh muerte, Cuán amarga es tu memoria/ para el hombre que se siente satisfecho con sus riquezas.

Eclesiastico, 41/1, Sagrada Biblia, Madrid 1979/ 927

در مجموعهٔ عهد عتیق و عهد جدید فارسی این رسالهٔ منسوب به یسوع بن‌سیراخ منقول نیست. کتاب یسوع بن‌سیراخ که به عنوان «حکمة یسوع بن سیراخ» مشهورست در قاموس کتاب مقدس /۹۵۱ یکی از جملهٔ اسفار ابوکریفا (=اسفار مجعوله) خوانده شده است، یعنی کتب مضنونه. آیا مغفلی هم که مولانا او را به سبب خوش داشتن زندگی عاری از دغدغهٔ مرگ ملامت می کند ۵/ ۱۷۶۰- ممکن است سعدی باشد که در قصیدهٔ رائیه مربوط به سقوط بغداد می گوید: خلیلی ما احلی الحیوة حقیقة/واطیبها لولا الممات علی الاثر

کلیات ۷۶۹ در ینصورت مسئله ملاقات و عدم انس آنها با یکدیگر قابل بحث است.

۴۱— مقایسه شود با: ارزش میراث صوفیه /۶— ۱۸۲ که عبارتی چند از نمطات اخیر اشارات را از ترجمهٔ قدیم فارسی نقل می کند. شاید به همین سبب باشد که شیخ صدرالدین قونوی هم از ابن سینا تاحدی بالحن تکریم یادمی کند، في المثل او را در تفسیر سورهٔ فاتحه، به عنوان «الرئیس ابن سینا الذی هو استاذ اهل النظر و مقتداهم» یاد می کند، طبع حیدرآباد دکن /۲۵.

۴۲— نهایة اقدام العقول عقال ‌‌ وغایة سعی العالمین ضلال

و ارواحنا فی وحشة من جسومنا ‌‌ و حاصل دنیانا اذی و وبال

ابن خلکان، وفیات الاعیان، شمارهٔ ۵۷۲؛ مقاسه شود با: سید حیدرآملی، جامع الاسرار، طبع کوربین ۱۹۶۹/۴۸۸؛ و با اندک اختلاف در صفدی، الوافی بالوفیات، دمشق ۱۹۵۹، ج ۲۵۷/۴ هم نقل شده است. داود قیصری در شرح فصوص الحکم، فص آدمی، بیت اول قطعه را منسوب به امام شافعی می دارد و ظاهراً سهو کاتب باشد. اشارت شمس به این ابیات طوری است که نشان می دهد مرادمولانا هم از گویندهٔ این قول باید فخررازی باشد: ...شاگرد فخررازی است او به وقت مرگ می گوید، از راه انصاف: نهایة اقدام العقول عقال... مقالات شمس /۱۲۴. ایضاً بهترین بحاثان (جایی: لحانان!) در آخر عمر این می گوید: و حاصل دنیانا اذی و وبال، مقالات شمس /۲۴۷.

۴۳— مثل آنکه درمقابل فرید الدین عمربن غیلان بلخی معروف به فرید غیلانی که در نزد وی به تصنیف رسالهٔ خویش در حدوث العالم یا حدوث الاجسام می تازد، وی به قول محمدبن زکریا براینکه سکون اجسام ازلی بوده است، اشارت می کند. المناظرات /۶۰؛ و همچنین نقل و ذکر اقوالی از محمدبن زکریا در مسألهٔ ابصار و مسألهٔ لذت و نظایر آنها در مباحث المشرقیه و کتاب محصل افکار المتقدمین و المتاخرین و سایر آثار هر چند درواقع به جهت نقد آن اقوال بوده باشد می توانسته است موجب تحریک سوءظن مخالفان در حق وی و احیاناً دستاویز انتساب وی به مقالات فلاسفه و اهل الحاد شده باشد چنانکه ابوالعلاء المعری هم که امام فخر شرحی برسقط الزند وی نوشته است خود به الحاد منسوب بوده است و مجرد همین اقدام به تالیف اینگونه شرحی نمی توانسته است در نزد معاندان وی موجب طعن وقدح آنها در حق وی نشده باشد.

۴۴— ازجمله درکتاب الفرق، رجوع شود به ترجمهٔ فارسی آن در ضمن چهارده رساله، به اهتمام سید محمد باقر سبزواری /۵—۱۴۴.

۴۵— نامهٔ ابن‌عربی در جامع الاسرار آملی /۴۸۹— آمده است، همچنین قسمتی از آن در لواقح الانوار شعرانی ۶/۲— ۵ نیز نقل شده است در کشکول شیخ بهائی هم نسخه آن هست /۳۶—۳۵،برای متن کامل و اصل آن رجوع شود به: رسالة ابن العربی الی الفخر الرازی، مجموعة رسائل ابن العربی، الرسالة الخامسة عشرة، المجلدالاول، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۶۷. و ازقراینی که هم از گرایش وی به تصوف در اواخرعمر وی حاکی است این معنی است که گفته‌اند در هرات به صحبت مجدالدین طالبه از مشایخ و زهاد عصر تقرب و تبرک می جست. جامی، نفحات الانس /۵— ۳۵۴؛ و سبکی هم در باب وی گوید: کان من اهل الدین والتصوف و له یدفیه و تفسیره منبی عن ذلک. طبقات الشافعیه ۳۵/۵.

۴۶— و لذلک سمّی بعض الظرفاء شرحه جرحاً. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح شرح اشارات، طبع طهران ۲/۱.

۴۷— از جمله اقوال بهاء ولد در طعن برفلاسفه است که گوید: سخن زین کشی و فلاسفه و اباحیتان همه

یک رنگند بعضی مردمان دیوانه‌اند اینها دیوانند، معارف بهاء ولد، مجلد دوم /۷. نمونه‌های دیگر در سایر مواضع این یادداشتها مذکورست و همچنین اقوال شمس. از اقوال سایر صوفیه مقایسه شود با نقد و طعن نجم‌رازی که ادلهٔ اهل برهان را به باد انتقاد می گیرد ونشان‌می دهد که در آنچه راجع به‌صانع‌می گویندجز صانعی ناقص اثبات نمی کنند «چنانکه گویند مختار نیست به جزو یات عالم نیست و خالق جهان نیست به مبدعی و موجدی بل که موجب و مؤثرست و جهان اثر اوست و تقدم موثر براثر نه تقدمی زمانی است و بدین آن خـواهند کـه جهان قدیم است و باقی است و فناپذیر نیست وحق تعالی برافنای آن قادر نیست.» مرصادالعباد /۳۹۱ دربارهٔ تضییق و تحدید فلاسفه، و مخصوصاً نکال شیخ عبدالسلام نوادهٔ شیخ عبدالقادر جیلانی، تفصیلات جالبی در روایات سبط ابن‌الجوزی آمده است. شیخ عبدالسلام پدرش عبدالوهاب بن‌الشیخ عبدالقادر الجیلی واعظ متفقه بود و خلیفه او را متولی مظالم و تر بت خلاطیه کرده بود و سیف‌الدین لقب داشت مجالس وعظ را هم گاه به هزل و مجون می کشید و سبط ابن‌الجوزی در ین باب حکایتی چند نقل می کند. مرآة الزمان ۴۵۴/۲؛ اما شیخ عبدالسلام ملقب به رکن‌الدین بود و به طریقهٔ فلاسفه منسوب بود و مخالفان وی را متهم به خمروفساد و اباحه نیز می کردند خلیفه در سنهٔ ۶۰۳ وی را فرو گرفت کتابهایش را در رحبهٔ بغداد حرق فرمود و او یکچند ناچار شد از خلق در یوزه‌کند اما خلیفه بعدها با او برسررضا آمد و به او شغلی رجوع نمود. عبدالسلام در ۶۱۱ وفات یافت و مخالفان تا پایان عمروی را به‌سبب عقاید فلسفی و مخصوصاً به جهت بی بندو باریهایی که از وی نقل می شد نبخشیدند. مرآةالزمان ۵۲۹/۲ و ۵۷۱.

۴۸ـــ خود غزالی در ین باب چنین می گوید: ثم انی لما فرغت من هذه العلوم اقبلت بهمتی علی طر یق الصوفیه و علمت ان طر یقتهم انماتتم بعلم و عمل و کان حاصل علمهم و عملهم قطع عقبات النفس و التنزه عن اخلاقها المذمومه... و کان العلم ایسر علیَّ من العمل فابتدأت بتحصیل علمهم من مطالعة کتبهم... حتی اطلعت علی کنه مقاصد هم العلمیه وحصلت ما یمکن ان یحصل من طر یقهم بالتعلم والسماع وظهر لی ان اخص خواصهم مالم یکن الوصول الیه بالتعلیم بل بالذوق والحال. المنقذمن الضلال/۲۸. در بارهٔ آنچه صوفیه مواجید می‌خوانند مقایسه شود با گلشن راز، و شرح گلشن /۶۳ —۵۶۰؛ همچنین رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ۱۰، شمارهٔ ۳۶ و ۳۷.

۴۹ ـــبه علاوه مثل غزالی که پدرش صوفی بوده است و تر بیت او و برادرش احمد را هم واگذار به یک صوفی اهل طوس کرده است و حتی قبل از گرایش قطعی به تصوف و ترک مناظرات اهل قال هم در طوس و نیشابور با صوفیه ارتباط داشته است مولانا هم پدرش بهاءولد مشرب صوفی داشته است هرچند برخلاف مشهور ظاهراً طر یقه‌یی خاص از جمله طر یقهٔ کبرو یه را پیروی نمی کرده است به علاوه سید برهان محقق مر بی مولانا هم صوفی مشرب بوده است و البتـه محیط معاشران در مورد مولانا نیز مثل غزالی آشنایی با کتب صوفیه را الزام می کرده است. انتساب بهاءولد و شاگردان و مر یدش برهان محقق در روایات اصحاب مناقب و بعضی منابع که از آنها اخذ خبر کرده‌اند به سلسلهٔ کبرو یه می رسد اما در ین باب آنچه را از قول خود بهاءولد و سید برهان می آید مؤ ید این معنی نیست. برای تحقیق در ین باب رجوع شود به: استاد فروزانفر، معارف محقق ترمذی، طهران ۱۳۳۹/، مقدمه /یو ـــیط.

۵۰ـــ قال احمدبن عاصم الانطاکی اذا جالستم اهل الصدق جالسوهم بالصدق فانهم جواسیس القلوب یدخلون فی قلوبکم و یخرجون منهامن حیث لا تحسّون. الرسالةالقشیر یه /۱۰۷. سمعت اباعلی الرودباری یقول: الخوف والرجا کجناحی الطائر اذا استو یا استوی الطیر و تمّ طیرانه. ایضاً /۳۶.

۵۱— محبت‌نامه، رسائل خواجه عبدالله انصاری، طبع ارمغان /۱۳۴. بدون شک نسخه خالی از تصرفات نسّاخ نیست اما این معنی نمی‌تواند انتساب کلام را به خواجه قطعاً مشکوک یا مردود سازد. درعین حال برای بحث بیشتر در ین باب مقایسه شود با: جستجو در تصوف ۹/ —۷۸.

۵۲— مثل این عبارت: فالعجب ممن یتعب طول‌العمر فی تحصیل العلم ثم یقنع بمثل ذلک العلم الرکیک المستغث و یظن انه ظفر باقصی مقاصد العلوم. المنقذ من الضلال، طبع مصر /۲۷.

۵۳— اذ الطریق الظاهر معرفة الاشیاء باضدادها فمالا ضدّ له و لا تغیّرله متشابه الاحوال فی الشهادة له فلایبعدان یخفی و یکون خفاؤه لشدته جلائه والغفلة عنه لاشراق ضیائه فسبحان من احتفی عن الخلق لشدة ظهوره واحتجب عنهم لاشراق نوره. خاتمة الفصل الاول، مشکاة الانوار، طبع ابوالعلاء عفیفی، قاهره ۶۴/۱۹۶۴.

۵۴— با آنکه در مثنوی برخلاف روایت احیاء و آنگونه که اقتضای مناسبت با اهل روم و متالهان و صوفیان آنجا باید باشد رومیان اهل صیقل و چینیان اهل صنعت تصویر می‌شوند این نکته که هر دو روایت ناظر به تفاوت بین علم اصحاب قلوب و ارباب اعمال است نشان می‌دهد که مأخذ مولانا بیشتر باید همان روایت امام غزالی باشد. در قطعهٔ انوری که مثل حکایت نظامی در مآخذ قصص و تمثیلات /۳۵— ۳۴ نقل شده است قصه به این گونه نتیجه‌یی نمی‌رسد بلکه پیداست که در نظر گوینده آنکس که دسترس به کار اهل صنعت ندارد باید بکوشد تا به کار اهل صیقل دست بیابد و این خلاف مراد صوفی است:

جهد آن کن تا مگر آن نیمهٔ دیگر شوی — بساری از آن نیمهٔ پرنقش نتوانی شدن

در روایت نظامی هم نتیجه‌یی که حاصل می‌شود از ین دو بیت پایان قصیده پیداست:

بـرآن رفـت فـتـوی در آن داوری — کـه هـسـت از بصر هـر دو را یـاوری
نـدانـد چو رومی کـسی نـقـش بـسـت — کـه در صـیـقـلی چین بـود چیردست

و آشکار است که این نتیجه هم نمی‌تواند مأخذ الهام مولانا بوده باشد.

۵۵— مجتبی مینوی، منتخب نورالعلوم ۱۳۵۹/۱۰۰؛ مقایسه شود با شرح نیکلسون، انگلیسی، ج ۱/۱۹۷. در مقالات شمس هم عبارت المعنی هوالله هست اما اشارت بدان در دو موضع آن کتاب طوری است که نظر به توجیه وتفسیر قولی مشهور دارد، آنگونه که اصل عبارت تقریر خود شمس باشد نیست و البته این هم که مولانا از شمس تبریزی به عنوان شیخ دین تعبیر کرده باشد بعید است و با آنچه از اطوارقلندری و ملامتی شمس منقولست این طرز تعبیر مناسب نمی‌نماید. استاد عبدالباقی گلپینارلی که مراد از شیخ دین را شمس تبریز می‌خواند قولش قابل تائید به نظر نمی‌آید. رجوع شود به ترجمهٔ فارسی کتاب وی، مولانا جلال الدین ۱۰۱/—۱۰۰.

۵۶— مقایسه شود با این عبارت از معارف بهاء ولد: اما چون به معنی رسیدم ایمن شدم یعنی به معنی چون رسیدم به الله رسیدم و مراد خود یافتم. فصل ۹. همهٔ قرآن راتتبع کردم حاصل معنی هرآیتی و هر قصه این را یافتم که ای بنده ازغیر من ببر که آنچه از غیر یابی از من به یابی. فصل ۱۴۱. می بینم پس از الله همه مراد من الله است، فصل ۲. اکنون الله می گویم یعنی سمعم و بصرم و عقلم و روحم و دلم و ادراکم توی ای الله از خلل و کمال این معنی چه اندیشم، فصل ۶. در خاطرم آمد که الله همین رؤیت من و بصرمن است و همین کلمات من است و نظر قلب من است، فصل ۱۳۹. و چون نظر کنی ذکرالله وطلب الله یافتن و رسیدن است. فصل ۱۴۷.

۵۷— ان الـوجـود لـحرف انـت مـعـنـاه   ولیس لی امل فی الکون الاّه...

رجوع شود به: صائن الدین بن ترکه، شرح ده بیت از محیی الدین، جزو چهارده رسالهٔ فارسی به تصحیح موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی، طهران ۳۰۱/۳۵۱ ه . و هر چند این معنی عین مراد مولانا نیست این نکته که تمام بود و نمود که وجود و کون را شامل است جز الله معنی ندارد بعید نیست تاحدی منشأ اشارت مولانا شده باشد.

۵۸— در باب معراج بایزید رجوع شود به: جستجو در تصوف /۳— ۴۴؛ مقایسه شود با: ارزش میراث صوفیه /۲۸۱ و مابعد.

۵۹— مراد اشاره به غذای روح است در مثنوی ۴۱/۳* که مولف منهج القوی عبارت صدرالدین را از تفسیر سورهٔ فاتحه مناسب آن نقل می‌کند: انه کما اختص کل مزاج صوری باعتدال یخصه و یناسبه... کذلک للروح الانسان قوی و صفات و اختلاف یحصل بینهما امتزاج روحانی و معنوی یقوم منها نشأة نورانیه و لذلک المزاج ایضاً اعتدال یخصه و یناسبه. مقایسه شود، در ین باب با: شرح نیکلسون،انگلیسی،ج ۵/۲ .

۶۰— مراد این ابیات است که در اواخر فص آدمی از فصوص الحکم آمده است و تاحدی هم یادآور مضمون قول مولاناست:

فالکلّ مفتقر ماالکل مستغنی   هذا هوالحق قد قلناه لانکنی
فان ذکرت غنیاً افتقار به   فقد علمت الذی بقولنا نعنی
فالکلّ بالکلّ مربوط فلیس له   عنه انفصال خذوا ما قلته عنی

فصوص الحکم /۵۶. و البته نظرگاه شیخ با نظرگاه مولانا تفاوت دارد اما اینکه مولانا به اینگونه اقوال ناظر بوده باشد احتمالش به کلی منتفی نیست.

۶۱— بعضی علمای اصحاب در باب کتاب فتوحات مکی چیزی می‌گفتند که عجب کتابی است که اصلاً مقصودش نامعلوم است ه . از ناگاه زکی قوال از در درآمد حضرت مولانا فرمود که حالیا فتوحات زکی به از فتوحات مکی است و به سماع شروع فرمود. مناقب ۴۷۰/۱.

۶۲— فتوحات ناشی از برکت صحبت شیخ مثل مورد مؤیدالدین جندی که یادآور مورد خود شیخ صدرالدین است نسبت به شیخ محیی الدین: قال موید الدین الجندی کان الشیخ صدرالدین یشرح لی غوامض خطبة الفصوص فورد علی الشیخ الواردات الالهیه و الفتوحات الربانیه حتی وصل اثرها و برکتها الی فتصرف اذ ذاک فیّ فکُشِفَ لی مافی الفصوص من اوله الی آخره فقال هکذا وقع الواقعة لی مع الشیخ محیی الدین بن العربی، جامی، نفحات /۵۵۸؛ مقایسه شود با: جندی، شرح فصوص الحکم /۱۰ —۹.

۶۳— فکل نبی من لدن آدم الی آخرنبی مامنهم احدیاًیأخذالاّ من مشکاة خاتم النبیین... و کذلک خاتم الاولیاء ولیاً و آدم بین الماء و الطین و غیره من الاولیاء ماکان ولیا الا بعد تحصیله شرایط الولایة من الاخلاق الالهیه فی الاتصاف بها من کون الله یسمّی بالولیّ الحمید. فص شیثی، فصوص الحکم /۶۴— ۶۳.

۶۴— درمورد این قول عین عبارت شیخ چنین است: اعلم ایدک الله بروح منه ان التنزیه عنداهل الحقایق فی الجناب الالهی عین التحدید و التقیید و المنزه اما جاهل و اما صاحب سوء ادب. فص حکمة سبوحیه فی حکمة نوحیه، فصوص الحکم /۶۸.

۶۵— عبارت ابن عربی در ین موضع بدینگونه است: وماثمّ الا حیوان الاانه بطن فی الدنیا عن ادراک بعض الناس و ظهر فی الاخرة لکل الناس فانها الدار الحیوان و کذلک الدنیا الا ان حیاتها مستوره عن بعض

العباد ليظهر الاختصاص و المفاضله بين عباد الله بما يدركونه من حقايق العالم، فصوص /۱۵۴. شرح داود قيصری در ين در باره نقل كردنی است كه می گويد: واعلم ان سريان الهوية الالهية فيها من الحياة والعلم و القدرة والسمع والبصر و غيرها كليها و جزئيها لكن ظهر فی بعضها بكل ذلک كالكُمّل و الاقطاب و لم يظهر فی البعض فظن المحجوب انها معدومة فی البعض فسمّی البعض حيواناً والبعض جماداً فالشيخ رضی الله عنه نبّه ان الكلّ حيوان و مااثمّ من لاحياة له ثم نبّه بقوله له الا انه بطن عن ادراک بعض الناس علی ان كونه حيواناً ليس باطناً فی نفس ذلک الشیٔ حتی تكون له الحياة بالقوّة لا بالفعل كباقی الصفات بل هو حيوان بالفعل وان كان باقی صفاته بالقوّه و ظهرفی الاخرة كونه حيواناً لكلّ الناس فانها الدار الحيوان ولذلک تشهد الجوارح بافعال العبد فی الاخرة و كذلک الدنيا حيوان وحياتها ظاهره لكن للكمّل، كما قال اميرالمومنين عليه السلام: كنافی سفرمع رسول الله صلّی الله عليه وآله مااستقبلنا حجرولاشجر الاسلّم علی رسول الله صلی الله عليه و آله فظهر بادراک الحقايق و لوازمها وصفاتها الاختصاص و المفاضله بين عبادالله. قيصری، شرح فصوص الحكم، نسخهٔ خطی، برای مزيد ايضاح و تبيين شباهت مضمون غير از ابيات مذكور به اين ابيات مثنوی نيز توجه شود:

چون عصای موسی اينجا مارشد — عقل را از ساكنان اخبار شد
پارهٔ خاک ترا چون مرد ساخت — خاكها را جملگی، شايد شناخت
مرده زين سويند و زانسوزنده‌اند — خامش اينجا وان طرف گوينده‌اند
چون از آن سوشان فرستد سوی ما — آن عصا گردد سوی ما اژدها

۱۰۱۳/۳–۱۰۱۰.

۶۶— اشارت به قطعه‌يی است از شيخ درفص ابراهيمی كه با مطلع ذيل اغاز می شود و شاهد منظور نيز همان است:

فيحمدنی واحمده — و يعبدنی فاعبده...

فصوص الحكم /۸۳. و اينك تفسير آن از قيصری: ای يحمدنی بايجادی علی صورته و تكميل نفسی و تجليه لقلبی و تخليصی من سجن الطبيعة وقيد الهوی واحمده بلسان الحال باظهار كمالاته و احكام صفاته فی مرايا عينی و بحسن القبول لتجلياته و بلسان القال بتسبيحه و بتحميده والثناء عليه و يعبدنی بخلقی و ايجادی و اظهاری فی مراتب الوجود الروحانيه والجسمانيه، العلويّه والسفليه لان الايجاد والاظهار للشیٔ من الغيب نوع من الخدمة والعبادة فاعبده القاء للنتيجه ،ای تترتب عبادتی له علی عبادته لی بالايجاد والاظهار.. واطلاق العبادة علی الحق وان كان شنيعاًو نوعاً من سوءالادب فی الظاهر لكن احكام التجليات اذاغلب علی القلب بحيث يخرجه عن دايرة التكليف و طور العقل لايقدر القلب علیٰ مراعاة الادب اصلاً و ترك الادب حينئذ ادب، كما قيل:

سقونی و قالوا لا تغنّ و لوسقوا — جبال حنين ماسقونی لغنّت

شرح داود قيصری، نسخهٔ خطی. اما قطعهٔ ديگر كه هم درمتن بدان اشارت رفته است درفص‌عيسوی، بامطلع ذيل آغاز می شود و همان مطلعش اينجا مورد نظر است:

فلولاه ولولانا — لما كان الذی كانا

فصوص الحكم /۱۴۳. ای فلولا الحق الذی هومنبع القوی والقدرة و معدن الكمالات الظاهره فی البشر... ولولا اعيان الثابته فی العدم لما حصل فی الوجود ماحصل ولاظهر فی الكون ماظهر.. ايضاً شرح قيصری.

شباهت این اقوال با آنچه در کلام مولانا هست قابل ملاحظه است. اشارت مولانادر اهمیت نقش انسان در تحقق اسماء و تجلیات الهی، و نقش نوح بروجه تمثیل درین امر، ظاهراً ناظر به تفسیر این اشارت باشد که گویند: ان للربوبیه سراً لوظهر لبطلت الربوبیه که در توجیه آن گفته‌اند: معناه ان‌الربوبیه موقوفة علی المربوب. نقدالنقود؛مقایسه شود با جامع الاسرار /۶۶۴،و همچنین جزء اخیر یك حدیث قدسی که صوفیه غالباً بدان استناد می کنند نیز متضمن این تعبیر به نظر می‌رسد: اناجلیس من ذکرنی وانیس من شکرنی ومطیع من اطاعنی. شرح منازل السایرین /۱۳۸.تعبیرمنت کشیدن‌حق ازنوح درکلام مولانا ۴/۱۴۱۳* به معنی همین شکر کردن در مفهوم اخیر در همین حدیث قدسی است چنانکه از بعضی دیگر از ابیات مثنوی نیز همین موضوع صریحاً برمی‌آید ۴/۱۴۱۰ــ، و البته شکر خداوند از بنده هم عبارت ازپاداش نیکو دادن و نظایر این امورست چنانکه وقتی درعربی گویند شکرالله سعیك و شکرالله مساعیه ناظر به همین معنی است و با اینهمه جنبهٔ شطح‌آمیزی که در تعبیر مولانا هست مبالغهٔ شاعرانه است وآن را بر ضرورت شعری و بلاغی باید حمل کرد. شعر حافظ هم، همین معنی را متضمن است که می گوید:

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

دیوان حافظ، چاپ قزوینی/۱۴۰؛ همچنین مقایسه شود با این عبارت از برهان محقق که دربارهٔ رسول است: می گویی که من ازمحمد مستغنی ام به حق رسیده. حق ازمحمد مستغنی نیست، چگونه است؟ معارف محقق ترمذی/۶۲.

۶۷ــفسمّی هذا المذکور انساناً و خلیفةً فاما انسانیّته فلعموم نشأته و حصره الحقایق کلها و هوللحق بمنزلة انسان العین من العین الذی یکون به النظر و هوالمعبّر عنه بالبصر فلهذا سمّی انساناً فانه به ینظر الحق الی خلقه فیرحمهم. فص آدمی، فصوص الحکم /۵۰ــ۴۹.

۶۸ــ اعلم انّ هذه النشأة الانسانیه بکمالها روحاً و جسماً و نفساً خلقها الله علی صورته فلایتولی حل نظامها الا من خلقها اما بیده و لیس الا ذلك او بامره و من تولاها بغیر امرالله فقد ظلم نفسه و تعدّی حدّ الله فیها و سعی فی خراب ما امره الله بعمارته و اعلم ان الشفقه علی عباد الله احق بالرعایه من الغیرة فی الله... اراد داود بنیان البیت المقدس فبناه مراراً فکلمّا فرغ منه تهدم فشکا ذلك الی الله فاوحی الله الیه ان بیتی هذا لایقوم علی یدی من سفك الدماء فقال داود یا رب الم یکن ذلك فی سبیلك؟ قال بلی و لکنهم الیسوا عبادی؟ فص یونسی، فصوص الحکم/۱۶۷.

۶۹ــ درباب حروفیه و نقطویه رجوع شود به : دنبالهٔ جستجو/۹ــ۵۵ و مآخذ آن. دربارهٔ ابجد حدیث: و یل لمن جهل تفسیر ابجد در غالب شروح نقل است و ظاهراً مأخذ صحیح ندارد. حروف ابجد را بعضی روایات نام پادشاهان مدین دانسته اند، مقایسه شود با، عرایس المجالس/۱۶۶؛ در روایات دیگر آنها را نام جنیان یا نام ایام هفته دانسته‌اند. ولی محمد اکبر ابادی و صاری افندی به مناسبت شرح بیت مثنوی که درمتن بدان اشارت رفته است عباراتی چند ا زآنچه درمعانی ابجد منقولست آورده‌اند. همچنین نمونه‌هایی در فرهنگ آنند راج ذیل همین لفظ آمده است. صوفیه به علم جفر و حروف هم که معانی و اسرارحروف را مربوط بدان می دانسته اند غالباً به چشم اسرار می‌نگریسته اند.

۷۰ــ اخبار الحلاج، شمارهٔ ۵۴؛ مقایسه شود با عین القضات، تمهیدات/۲۸۵.

۷۱ــ در باب اعتذار ابلیس رجوع شود نیز به شرح شطحیات /۲۲۳،۲۷۳؛ مقایسه شود با دنبالهٔ جستجو

/۱۰۶—، ۱٤۰—، ۲۰۱.

۷۲—عبارت بهاء ولد: وسخر الشمس والقمر دو عاشق و معشوق در مصطبهٔ جهان یکدیگر را می‌طلبند چون هر دو جمع شوند نقیب قهر بیاید به یکجایشان بگیرد هر دو را روی سیاه کند، فصل ۱۹۱. درباب حدیث رجوع شود به احادیث مثنوی /۵٦؛ و برای تأیید موضوع بودنش مقایسه شود با خبر ذیل: عن عکرمه قال بینا ابن عباس ذات یوم جالس اذجاء رجل فقال یا ابن عباس سمعت العجب من کعب الحبر(=الاحبار) یذکر فی الشمس والقمر. .قال و ماذاك قال زعم انه یُجاء بالشمس و القمر یوم القیامه کانهما ثوران عقیران فیقذ فان فی جهنم... قال کذب کعب، کذب کعب، کذب کعب ثلاث مرات بل هذه یهودیه یرید ادخالها فی الاسلام، تاریخ الطبری ا،۱/۳—٦۲.

۷۳—دیو جانس لائرسی در ترجمهٔ حال دیوجانس کلبی از وی نقل می کند که چون دیگ یا ظرف سفالی می‌خریم انگشت بر آن می‌زنیم تا به طنین صدایش آن را توانیم شناخت اما آنجا که پای انسان درمیان آید به همان ظاهر حال وی بسنده می کنیم. رجوع شود به ترجمهٔ کتاب دیوجانس لائرسی به فرانسوی:

Diogene Laerce, Vie des philosophes, trad. R -Genaille, 1965, II/ 17.

۷٤— درباب تمثیل بط و مرغ خانگی رجوع شود به مآخذ قصص /۸٤. درمقالات شمس هم به این تمثیل اشارت هست/۱۷٦ و ما بعد. درعین حال تمثیل یادآوریك قصهٔ عطارست در الهی نامهٔ وی، مقاله سیزده، حکایت نهم /۸—۲۰۷، درباب مرغی در اطراف شام که سالی یك بار تخم می گذارد و اما آن را رها می کند مرغ دیگری می آید و آن تخم ها را می‌پرورد و چون جوجه ها از تخم بیرون می آیند مرغ باز می‌آید و چون از سر کوه آواز می دهد جوجه‌ها مادر را رها می کنند و به سوی او پرواز می گیرند. عطار ازین قصه به این نتیجه می‌رسد که ابلیس هم اگریك چند انسان را در زیربال می گیرد چون اشارت حق در رسد وی ابلیس را رها می کند و به جانب او می پوید. قصه مأخوذ از حکایت بوذاسف و بلوهرست و در عین حال نشان می دهد که دعوت اولیاء و انبیاء را هم کسانی که از لحاظ روح با آنها تجانس و هم اصلی دارند لبیک می گویند. در باب مأخذ حکایت اخیر رجوع شود به:

Ritter, H., Das Meer der seele /264.

۱۰

۱—قال ابوالهذیل العلاّف لایجوز فی دور الفلك و لا فی ترکیب الطبیعه ولا فی القیاس ولا فی الحس ولا فی الممکن ولا فی الواجب ان یکون محب لیس لمحبوبه الیه میل. دیوان الصبابه /٥۲.

۲—مضمون در اقوال صوفیه غالباً مذکورست. از جمله:

یقولون اجسام المحبین نضوةٌ — وانت سمین لست غیر مراثی
فقلت لان الحب خالف طبعهم — و وافقه طبعی فصار غذائی

الجواهر المضیه ۲/٥۲۸. برای صورت دیگری ازین شعر که در بعضی مآخذ منسوب به محیی الدین بن عربی شده است رجوع شود به: سیری در شعر فارسی، طهران ۱۳٦۳/٥٤۸؛ همچنین مشابه مضمون در کلام کمال خجندی است، همانجا /٥٤۳؛ ایضاً نظیر از کلام بهاء ولد: و عاشق و معشوق یکی‌اند هر دو عشقی دارند بر یکدیگر اما عشق عاشق جانسوز بود و عشق معشوق رخساره افروز بود، عشق رخساره، معشوق را سرخ می کند و

رخسارهٔ عاشق را زرد می کند. معارف، فصل ۱۲۲. درباب تصور ملازمهٔ عشق با رنجوری و نزاری عاشق:

ولما ادعیت الحب قالت کذبتني	فمالی اری الاعضاءَ منك كواسيا
فما الحب حتی یلصق القلب بالحشا	و تذبل حتی لا تجیب المنادیا
و تنحل حتی لایبقی لك الهوی	سوی مقلةٍ تبکی بها و تناجیا

الرسالة القشیریه /۱٤٦.

۳ــقال ابوعبدالله القرشي حقیقة المحبة ان تهب كلك لمن احببت فلا یبقی لك منك شئ. ایضاً/١٤٥.

٤ــفیثاغورس: العشق طمع يتولد في القلب و يتحرك و ينمو... و كلما قوی زاد صاحبه في الاحتياج و اللجاج... حتی يؤديه ذلك الی الغم المقلق و يكون احتراق الدم عند ذلك باستحالة السوداء... و من طبع السوداء فساد الفكر و مع فساد الفكر يكون زوال العقل و رجاء مالايكون... حتی يؤدی ذلك الی الجنون... ابوعلي سينا و غيره من الاطباء: العشق مرض وسواسي شبيه بالماليخوليا يجلبه المرء الی نفسه بتسليط فكرته علی استحسان بعض الصور والشمائل وقديكون معه شهوة جماع وقد لايكون... ديوان الصبابه هامش تزيين الاسواق /۱۲ــ۱۱.

۵ــ Enneades, VI, 7 22 ,24.

۶ــدر بوستان سعدی باب اول، کلیات /۲۱۸، از تصویر زشتی که از ابلیس در گرمابه ها می‌نگاشته اند، سخن رفته است. قطعه‌یی عربی در باب یك حمام مصور از ابوالحسن محمد بن عیسی الکرجی در تتمة الیتیمه ۶۸/۲ نقل شده است. از صورتهای داخل یا خارج حمام آنچه شامل تصویر موجود زنده‌یی باشد نزد فقها از منکرات حمام‌ها محسوب می‌شده است. غزالی، احیاء ۲/ ۳۳٤.

۷ــقصهٔ کوسه و امرد، جزوقصه هایی است که خشونت ورکاکت خاص فرهنگ عوام درآن‌جلوه دارد اما از قراین برمی‌آید که از شوخی‌ها و ستم ظریفی‌های رایج در خانقاه‌ها پدید آمده است و از بعضی جهات یادگار اشارات مذکور در قسطاط العداله و مناقب خواجه جهان اثر واحدی شاعر ترك به نظر می‌رسد؛ مقایسه شود با: جستجو در تصوف / ۳٦٤.

۸ــروایات راجع به مجنون بنی عامر و اینکه از عشق لیلی یار و دیار را ترك کرد و با وحش انس گرفت در اخبار او مکرر آمده است و نظامی و سایر سرایندگان قصه های لیلی و مجنون از آن یاد کرده‌اند، ظاهر آنست که قسمتی از مضمون این قصه‌ها از اشعار منسوب بد و ــ که در واقع از شاعران مختلف است ــ ساخته شده باشد و مولانا هم که مکرر به احوال او اشارت دارد باید از همین گونه مآخذ متاثر شده باشد. وی در اشارت به قصهٔ انس مجنون با وحش صحرا خاطر نشان می کند که چون عشق وی را از خوی حیوانی پاك کرد وحوش صحرا با او انس گرفتند و پیداست که این توصیف از روایات عامیانهٔ اعراب در باب وی مأخوذست از ینجمله است آنکه گویند چون از سودا آوارهٔ صحرا شد: فجعل یقتات بمشب البرّ حتی طالت اظفاره و غطاه شعره فالفته الوحوش فکان یردالماء معهائم یهیم علی وجهه حتی یقع بالشام. خبر منقول از نوفل در باب او هم تصویری از همین احوال وی را نشان می‌دهد. تزیین الاسواق / ٦۲ــ ۵۹.

۹ــ Aimer, C'est se rejouir du bonheur d, autrui, c'est faire du bonheur d,un autre le sien. Leibn iz c.f.de Notionibus Juris.118.

۱ــ اذا انت لم تعشق ولم تدرماالهوی	فانت و عیر فی الفلاة سواء

تزیین الاسواق / ۱۹۰ ایضاً:

اذالـم تـذق فـي هـذه الـدار صبـوة　　　فـمـوتـك فـيـهـا و الـحـيـاة سـواء

دیوان الصبابه، هامش تزیین الاسواق/۲۴.

۱۱ــقصه در مثنوی عشاقنامهٔ فخرالدین عراقی، کلیات/۳۴۳ و ما بعد مذکورست؛ در مصیبت نامهٔ عطار ۹/۴ هم هست؛ و صورت دیگری از آن در مکارم الاخلاق رضی‌الدین نشابوری /۵ــ۱۴۴ آمده است که ممکن است از صورتهای قدیمتر آن ماخوذ باشد.

۱۲ــلا تصلح المحبة بین اثنین حتی یقول الواحد للاخر یا انا. الرسالة القشیریه/۱۴۶؛ مقایسه شود نیز با: نه شرقی نه غربی انسانی/۷ــ۲۳۶.

۱۳ــانانیت عبارتست از دعوی مني کردن، خویشتن را «انا» گفتن و اضافه کردن چیزها به خویش. مصدر جعلی مأخوذ از لفظ انا به معني من و نظیر منیّت در محاورهٔ عام. انانیت انسان چون در واقع تابع و فرع انانیت صانع است ظلّی و فرعی است و از نظرگاه اهل عرفان امر عدمی است و از همین روست که قول بدان و تحقق بدان قبیح محسوبست. انانیت با صفت تجبرو تکبر مرادف و بر عصبیت و طغیان مبتني است و صوفیه به همین سبب خروج از آن را شرط نیل به کمال می‌دانند و ریاضات خود را هم بیشتر بر قمع و کسر آن مبتنی می‌دارند. انانیت به قول عبدالرزاق کاشانی عبارتست از آن حقیقت که هر چیز عبد بدان منسوبست کقوله نفسي و روحي و قلبي و یدی، اصطلاحات/۹۱، و لیکن چون عبد از خود چیزی ندارد دعوی انانیت نزد عارف البته قبیح و مبنی بر رعونت است. گر بند فرعون را چون آلت ملك به کمال بود پرورش نفس در صفت تکبر و انانیت به کمالی رسانید که انا ربکم الاعلی کرد. مرصادالعباد/۴۲۱ و از این معنی که انا در حقیقت جز خدا را نمی‌سزد، مقایسه با: شرح گلشن راز/۴۴؛ غافل ماند. مقایسه شود با مثنوی ۵/۴۱۲۹*. واز همین روست که بعضی صوفیه انانیت انسان را از مقولهٔ شرك خفی تلقی کرده‌اند. در واقع نزد عارف کمال حال در رهایی از انانیت خویش و خروج از آنست و از فحوای اشارت بایزید در یکی از شطحیات وی برمی‌آید که تحقق به انانیت ازلیهٔ حق که نهایت مرتبهٔ بقاء بعدالفناست از طریق نفی انانیت ظلیهٔ عبد حاصل می‌آید و آن نیز موقوف به عنایت حق است. رجوع شود به تفسیر قول وانبسنی انانیتك: سراج، کتاب‌اللمع/۴۶۲؛ مقایسه شود نیز با: تهانوی، کشاف ۱/۹۸.

۱۴ــمقایسه شود با: قشیری و سمعته (یعنی ابا علی الدقاق) یقول: العشق مجاوزة الحدّ فی المحبه. الرسالة القشیریه/۱۴۵. و نظیر این معني و مؤید آنست اقوال زیر: عشق عبارت از افراط محبت است. مکارم الاخلاق/۱۳۷. العشق اسم لمافضل عن المقدار الذی اسمه الحب. دیوان الصبابه/۱۸.

۱۵ــمیثاق الست که از آن تعبیر به عهد الست، حافظ/۱۹ و همچنین به می‌الست، دیوان کبیر ۱/ بیت ۵۹۷ هم کرده‌اند عهد الهي است و نظیر عرض امانت است و دراین مورد مبنی است بر اشارت الست بربکم قالوابلی در قرآن کریم (۷/۱۷۲) و صوفیه ظاهراً تا حدی نظیر آنچه از افلاطون در باب «تذکر» بودن علم منقول است این میثاق را منشأ معرفت انساني و ذوق سماع یافته اند چنانکه جنید گفته است «حلاوت آن خطاب... در مسامع ارواح موجب التذاذ در سماع می‌شود» مصباح الهدایه/۹۰ــ۱۸۹ و چون از ذوالنون پرسیدند «اتذکر میثاق الست؟» گفت «کانه الآن فی اذني» مشارق الدراری/۱۹۳؛ مقایسه شود با /۶۴۵. در واقع میثاق‌ها و عهود الهي درنزد صوفیه منحصر به عهد و میثاق الست نیست و از شیخ صدرالدین قونوی هم نقل است که قول شیخ سعدالدین حمویی را که گفته بودمواثیق شش بوده است مربوط به کلیات می داند و تعداد

آنها را از آن هم بیشتر می‌داند. مشارق /۱۲۸،۲۷۶؛ مقایسه شود با روایت جامی که در همین مورد از قول سعدالدین حموبی می‌آورد که وی گفته بود مواثیق هفت است و در میثاق الست بربکم منحصر نیست. نفحات /۴۲۹. ذکر میثاق الست با همین لفظ یا الفاظ مرادف در شعر صوفیه و عرفا بسیار است. واز آنجمله است این ابیات از تائیه ابن فارض:

واخذك میثاق الولاحیث لم ابن بمظهر لبس النفس فی فیٔ طینتی
و سابق عهد لم یحل مذعهدته ولاحق عقد جل عن حل فترة

و این بیت حافظ:

مقام عشق میسر نمی‌شود بی‌رنج بلی به حکم بلی بسته‌اند عهد الست

۱۶ــ مترسمان عبارتند از اهل رسم مقابل اهل حقیقت («که رسم خلق راست و حقیقت حق را») مقدمهٔ شرح تعرف /۲۰۳؛ و در بین صوفیه از جملهٔ مترسمان کسی هست که «ظاهرش به رسم فقر مترسم بود و باطنش خواهان حقیقت فقر و لیکن هنوز میل به غنا دارد و به تکلف بر فقر صبر می‌کند» کسی هم هست که «ظاهرش به رسم فقر مترسم بود و باطنش به حقیقت آن غیر متطلع و مرادش اظهار دعوی بود وصیت و قبول خلق» مصباح الهدایه /۱۲۳. ازین قرار هم مرائیان سالوس و هم متشبهان عاری از حقیقت فقر در نزد صوفیه مترسمان محسوبند. علماء ظاهر هم که بر وفق باطن شریعت عمل نمی‌کنند و از علم جز ظواهر آداب آن را رعایت نمی‌نمایند نیز مترسمان علماء خوانده می‌شوند، و اشارت غزالی در حق آنهاست که می‌گوید: «فادلة الطریق هم العلماء الذین هم ورثة الانبیاء و قد شغر منهم الزمان و لم یبق الاالمترسمون و قد استحوذ علی اکثر هم الشیطان» احیاء علوم الدین ۹/۱. دربارهٔ مترسمان صوفیه هم که در واقع مدعیان تصوف و به هر حال از حقیقت آن عاری هستند ابونصر سراج می‌گوید: «و کلّ من ترسم برسوم هذه العصابه.. و لم یحکم اساسه علی ثلاثة اشیاء فهو مخدوع... وهذه الثلاثة اشیاء: اولها اجتناب المحارم... والثانی اداء جمیع الفرائض...والثالث ترك الدنیا علی اهلها...فكلّ من ادعی حالاً من احوال اهل الخصوص... و لم یبن اساسه علی هذه الثلاثة فانه الی الغلط اقرب منه الی الاصابه فی جمیع مایشیر الیه او یدعیه او یترسم برسمه، و العالم مقر و الجاهل مدّع. اللمع /۱۷ــ ۵۱۶. بدینگونه مترسمان یا اهل رسوم در بین صوفیه اطلاق بر کسانی می‌شود که بیشتر به ظواهر آداب قوم مثل لبس خرقه و ذکر جهر و حضور در مجالس ذکر و سماع و جمع خانهٔ خانقاه والباس خرقه و امثال آن خود را مقیّد نشان می‌دهند اما در ورای این ظواهر به تحقق بر معانی آنها توجه و علاقه ندارند و در واقع بی‌آنکه منکر حقایق تصوف باشند به رسوم ظاهر آن اکتفا می‌کنند و البته متشبه به صوفیه محسوبند،معهذا در بین متشبهان به صوفیه کسانی هم هستند که این ظواهر را وسیلهٔ تظاهر می‌سازند و جز شید و زرق منظوری ندارند. در هر حال «مشهور و معروف در میان مردم آنست که اسم صوفی بر کسی اطلاق می‌شود که مترسم بود به رسم صوفیان و متلبّس به زیّ ایشان اگر از اهل حقیقت بود و اگر نبود و اهل خصوص از متصوفه اکثر مترسمان را صوفی نخوانند بلکه متشبه به صوفیان خوانند.» مصباح الهدایه /۶. در باب طبقات متشبهان رجوع شود به: جامی، نفحات الانس/۱۵ــ۱۲؛ مقایسه شود با مصباح الهدایه /۱۲۴ــ۱۲۰. در باب نقد اهل رسوم که غیر از فقها و حکماء بعضی از خود صوفیه هم در آن باب سخن گفته‌اند رجوع شود به: نقد صوفی، در: دنبالهٔ جستجو در تصوف /۲۶ -.

۱۷ــشنیدم که درویشی را با حدثی بر خبثی گرفتند باآنکه شرمساری برد بیم سنگساری بود گفت ای

مسلمانان قوت ندارم که زن کنم و طاقت نه که صبر کنم چکنم لارهبانیة فی الاسلام. جدال سعدی با مدعی، باب هفتم، حکایت نوزدهم، گلستان، کلیات /۱٦۷.

۱۸ و ۱۹— اینگونه اقوال و احوال که از امثال شیخ اوحدالدین کرمانی، نفحات الانس /۹۱—۵۹۰ و شیخ فخرالدین عراقی، نفحات /٤—٦۰۱ هم نقل کرده‌اند در نزد کسانی که احوال و اقوال صوفیه را با نظر انکار می‌نگر یسته‌اند مربوط به اعتقاد آنها به قول حلول یا بعضی لوازم آن شمرده می‌شده است و هر چند «صحبت احداث» و علاقه به «شاهد» از قدماء قوم هم منقولست و اینکه فی المثل مولف کشف المحجوب لازم دیده است صوفیه را از این نسبت‌ها تنز یه کند خود نشان وجود نمونه‌هایی از ین امورست در نزد متشبهان به قوم. به هر حال این طرز فکر اگر هم در بین بعضی صوفیه احیاناً پیدا شده باشد ربطی به مبادی قوم ندارد و از رسوم شایع باید مأخوذ باشد، چنانکه غزالی هم در مشکاة الانوار نقل می کند که بعضی ترکان در پیش هر چیز خوش منظر سجود می کرده‌اند و ابن الجوزی در کتاب القُصّاص خاطر نشان می‌نماید که من القُصّاص من یخرج الکلام فی المحبه الی فن آخر فیحمل صفة الحق عزوجل علی حدیث سُعدیٰ و لُبنیٰ و یشیر بهذا الی ذاک. در عین حال برخی از صوفیه به اتهام رخصت و جواز در باب آنچه «النظر الی المُرْد» می خواندند، مورد انتقاد شدید مخالفان واقع شده‌اند و آنچه را به نام احادیث الرؤیة نقل یا مستند ساخته‌اند منکران دستاو یز طعن خود آنها داشته اند و ابیات ذیل در رسالة الغفران معرّی، طبع بنت الشاطی /۳۹٦ از ین جمله است:

رأیت ربّی یمشی بلالکة فی سوق یحیی فکدت انفطر
فقلت هل فی اتصالنا طمع فقال هیهات یمنع النظر
ولو قضی الله الفة یهوی لم یک الاالسجودو النظر

برای تفصیل بیشتر در ین باب رجوع شود به:

Ritter, H, Das Meer der Seele/458seqq.

۲۰ و ۲۱—الاتصال هوملاحظة العبد عینه متصلاً بالموجود الاحدی... حتی یبقی موجوداً به. نهایت جملهٔ احوال شر یفه اتصال محبّ است به محبوب و آن بعد از فنای وجود محب و بقای او به محبوب صورت بندد. چه قبل الفنا امکان وصول نیست —. و همچنین در حال فنا وصول متصور نگردد. پس اتصال بعد از بقاء وجود محب به محبوب تواند بود — و اتصال بر دو قسم است: اتصال شهودی و اتصال وجودی. اتصال شهودی وصول سر محب است به محبوب در مقام مشاهده —. و اتصال وجودی عبارتست از وصول ذات محب به صفات محبوب و اتصافش بدان و مراتب آن را نهایت نیست، چه کمال اوصاف محبوب را غایت نیست و این حال را سیر فی الله خوانند، چندانکه منازل آن را قطع کنند به نهایت نرسند —. و به عمر ابدی در آخرت (هم) به نهایت آن نتوان رسید. مصباح الهدایه / ٤۳۰. الموت باصطلاحهم قمع هوی النفس... والی هذا الموت اشار افلاطون بقوله: مت بالاراده تحیی بالطبیعه. اصطلاحات عبدالرزاق، هامش شرح منازل السائر ین /۹۷، ۱۲٤.

۲۲— و (بایز ید) گفت عارف طیارست و زاهد سیار. تذکرة الاولیاء۱/۱٦۵.دراللمع: الزاهد سایر والعارف طایر. /٤٤۲. و هم صاحب اللمع آن را به یحیی بن معاذ منسوب می دارد /۵۵ ٤، و گو یند کمال اهل سلوک آنست که حال ایشان از سیر به طیر تبدیل شود. و فایدهٔ سماع را بعضی عبارت دانسته اند از آنکه در غلبات آن ممکن است برای سالک این حال پیش آید «و سیر سالک به طیر مبدل شود و سلوکش به جذبه... یک لحظه چندان راه قطع کند که سالها به سیر و سلوک در غیر سماع نتواند کرد.» مصباح الهدایه /۷—۱۸٦.

۲۳— غربت غربیه تعبیر یست مأخوذ از شیخ اشراق و عنوان رساله‌یی فارسی از اوست بر اسلوب رمز و

متضمن تلویحات به اسرار صاحبان مکاشفه، و شیخ در طی این رساله ازاطواروسراتب روح درسیرمن الحق الی الخلق به سفر از «دیار ماوراء النهر الی بلاد المغرب» تعبیر می کند و روح را در این «دیار مغرب» همچون زندانی نشان می دهد که زندانش عالم جسم باشد. بدینگونه غربت غربیه‌رمزی ازدنیای جسم است که روح بعد از مفارقت از مشرق عالم روحانی که از آن به ماوراءالنهر تعبیر می شود، بدان گرفتار می شود. برای متن رساله و شرح آن رجوع شود به: مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هنری کوربن، جلد دوم /۲۷۳؛ مقایسه شود با: زندهٔ بیدار، اثر ابن طفیل، ترجمهٔ بدیع الزمان فروزانفر، ۱۷۹/۱۳۳۴ و مابعد.

۲۴ و ۲۵— از جمله در باب معالجات ابن سینا مقایسه شود با: ابن العبری، مختصر الدول /۲۱۰؛ تاریخ الحکماء قفطی /۴۶۸؛ مقایسه شود نیز با چهار مقاله که روایتش معروف است. راجع به اسباب و علامات رجوع شود به: هدایة المتعلمین /۱۲۱—۱۱۳.

۲۶— در بارهٔ صدر جهان که عنوان رؤساء خاندان بنی مازه در بخارا بوده است رجوع شود به: محمد قزوینی، تعلیقات لباب الالباب، طبع سعید نفیسی /۵۹۵ و ما بعد.

۲۷— در بارهٔ ابوالحسن کوشیار بن لبان گیلی از منجمان قرن پنجم، رجوع شود به: ریحانة الادب، ج ۳۹۶/۳؛ در بوستان سعدی حکایت آموزنده‌یی در احوال وی آمده است:

یکی در نجوم اندکی دست داشت ولی از تکبر سری مست داشت

بوستان، باب چهارم، طبع خرمشاهی از روی چاپ فروغی، کلیات /۳۱۲.

۲۸— قول به اینکه علوم و حرف و صناعات از تعلیم انبیا مأخوذست نزد متکلمان از فواید بحث آنها محسوبست، از جمله رجوع شود به: ماتریدی، کتاب التوحید، طبع بیروت ۱۸۰/۱۹۷۰؛ علامه حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ۲۱۵/۱۳۵۳. به اعتقاد بعضی قدما، حکماء یونان هم حکمت را از طریق امثال انباذ قلس از لقمان اخذ کرده‌اند و بعضی از آنها مثل اغاثاذ یمون و هرمس همان شیث وادریس بوده‌اند. و در ین باب قطب بن محیی بدینگونه اظهار شک می کند: حکیم نامان یونان لعنهم الله خود را به ایشان نسبت می کنند... و فیثاغورس خود را تلمیذ لقمان می داند و لقمان تلمیذ داود... مکاتیب عبدالله قطب، مکتوب ۸۰/۳۵. گوینده توجه ندارد که این ادعا در کلام آن فلاسفه نیست. همچنین تطبیق حکماء با بعضی انبیاء مورد اعتراض ابن تیمیه هم هست: والمشهور المتواتر ان ارسطو وزیر الاسکندر - و کثیر من الجهال یحسب ان هذا هو ذوالقرنین المذکور فی القرآن و یعظم ارسطو بکونه وزیراً له کما ذکر ذلک ابن سینا و امثاله من الجهال باخبار الامم - و من ملاحده المتصوفه من یزعم ان ارسطو کان هوالخضر - و هؤلاء یفضلون فرعون علی موسی و یسمونه افلاطن القبطی و قدیقولون ان صاحب مدین الذی تزوج موسی بنته هو افلاطون الیونانی، استاذ ارسطو. و ابن تیمیه این اقوال را که قایلان بدان را هم صریحاً نام نمی برد رد می کند. الرد علی المنطقیین /۱۸۳ -وصامر المتالهین گوید: قد ذکر اهل التواریخ ان اول من وصف بالحکمة من البشر لقمان الحکیم - و کان فی زمن داود - وکان انباذقلس الحکیم یختلف الیه - و یأخذ من حکمته - ثم احد الموصوفین منهم بالحکمة فیثاغورس و قداختلف بمصر الی اصحاب سلیمان -ع- کسر اصنام الجاهلیة، حققه و قدم له محمد تقی دانش پژوه، طهران ۳۵/۱۹۶۲؛ مقایسه شود با: شرح حکمة الاشراق /۲۲—۲۱؛ ابن عبری، مختصر الدول /۳۱؛ قفطی، تاریخ الحکماء، فارسی /۱۵؛ همچنین رجوع شود به:

Curtius, E.R. European Literature.1963/ 219 seqq.

۲۹—مقایسه شود با همین کتاب، فصل ۶، یادداشت شمارهٔ ۹.

۳۰— در باب آینه و آهن مقایسه شود با عبارات ذیل: در کلمات شیخ عبدالله انصاری می آید قدس الله روحه العزیز: آه آه از تفاوت راه، دو آهن است از یک گاه، یکی نعل ستور و دیگر آینهٔ شاه. نورالدین اسفراینی، رساله در روش سلوک، کاشف الاسرار /۱۱۶. ایضا : در ابتدا آهن از معدن بیرون می آورند و آن را به لطایف الحیل پرورش گوناگون می دهند در آب و آتش و به دست چندین استاد می گذرد تا آینه می شود، مرصاد العباد /٤-۳۰۳؛ مقایسه شود با فصل ۳، یادداشت شمارهٔ ۲۱.

۳۱ و ۳۲— علم نحو به عنوان آلت و مظهر علم لفظی غالباً مورد تعریض اهل معنی است. اینکه امام قشیری و ابوالحسن هجویری رسالات صوفیانه تحت عنوان نحوالقلوب تصنیف کرده اند اشارت به نقش نحو در اجتناب از غلط ها و راه گم کردگی هاست و نحو قلوب برای همین حفظ قلوب است از ضلالتها. معهذا، در مورد نحو اهل لغت، نقش آن را فقط در حد تصحیح لفظ دانسته اند، و هدف خود را که تصحیح نیّت و اصلاح قلب است با آن مربوط نشمرده اند، از این رو کسانی را که زیاده پایبند وسواس لفظی و استعمالات لغوی بوده اند به چشم تحقیر نگریسته اند. در مقالات شمس /۷۳—۷۲ و در مناقب العارفین ۷/۱—۱۰۶ حکایتهایی از اهل نحو نقل است که این طرز تلقی شمس و مولانا را از نحو و نحویان تصویر می کند.

۳۳— برای اقوال غزالی در نقد اینگونه احتیاطهای آمیخته به وسواس در نزد صوفیهٔ عصر رجوع شود به: دنبالهٔ جستجو /۲۷—۲۶.

۳٤— قول به ایمان فرعون در نزد ابن عربی هست در باب سعی در اعتذار وی در نزد حلاج که در مورد وی نیز مثل ابلیس جحود را ناشی از کمال فتوت وی می داند رک: روزبهان بقلی، شرح شطحیات /۳۷۳، قول در نزد مولانا در مفهوم تنزیه و اعتذار وی مطرح نیست، نهایت آنکه وقتی مولانا، موسی و فرعون هر دو را مسخر مشیت حق می خواند ۲٤٤۷/۱ ← * برای وی ایمان تکوینی را در نظر دارد که منافاتی با عروض کفر تشریعی در نزد وی ندارد. عزیز نسفی هم می گوید که فرعون خدا را می شناخت و نبوت موسی را هم می دانست اما دعوی بزرگی داشت و اینکه انا ربکم الاعلی گفت مرادش این معنی بود که من از تو بهترم و تربیت خلق از تو بهتر می کنم. انسان کامل /۹۰—۲۸۹. قول مولانا در باب گرایش فطرت فرعون به ایمان قلبی، این معنی را الزام نمی کند که فرعون آنگونه که ابن عربی در فصّ موسوی از فصوص الحکم دعوی می کند، در دنبال ایمان تاپیانه مؤمن از دنیا رفته باشد - طاهراً مطهراً لیس فیه شئ من الخبث، فصوص الحکم /۲۰۱، به اعتقاد ابن عربی: هذا هوالظاهر الذی ورد به القرآن... والامرفیه الی الله لما استقرفی نفوس عامة الخلق من شقائه و مالهم نصّ فی ذلک یستندون الیه، فصوص /۲۱۲. به هر حال قول به ایمان فرعون که حتی اعتذار حلاج هم آن را تعهد نمی کند از اقوالی است که مخالفان بدان سبب در ابن عربی طعن بسیار کرده اند. بعد از وی نیز بعضی محققان آن را مثل جلال الدین دوانی تأیید و برخی مثل قاری هروی رد کرده اند و مناقشه دوام یافته است. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۴۱/۳—۱۰۴۰؛ دکتر شفیعی کدکنی، ذیل ترجمهٔ کتاب رینولد نیکلسون، تصوف اسلام و رابطهٔ انسان و خدا/۸—۲۰۱.

۳۵— در تعریض بر کسانی که علم در نزد آنها وسیلهٔ احراز مراتب اهل جاه است قول ابی نصر سرّاج در ینجا قابل یادآوری است که می گوید: بلغنی عن الحسن البصری رحمه الله انه قیل له فلان فقیه، فقال الحسن: هل رایت فقیهاً قط؟ انما الفقیه الزاهد فی الدنیا الراغب فی الاخره، البصیر بامردینه. اللمع فی التصوف /۳۶. و در بیان آنکه اینگونه علم ممکن است فقط منجر به حل مشکلهای ظاهری شود و به تزکیهٔ نفس نینجامد قول غزالی در خور ذکرست: حکی ان ابا یوسف القاضی کان یهب ماله لزوجته آخر الحول

و یستوهب مالها اسقاطاً للزکاه فحکی ذلک لابی حنیفه رحمه الله فقال ذلک من فقهه و صدق فان ذلک من فقه الدنیا و لکن مضرته فی الاخره اعظم من کل جنایة و مثل هذا هوالعلم الضّار. احیاء ۲۵/۱.

۳۶ و ۳۷— در باب علم صوفیه که آن را علم المکاشفه خوانند مقایسه شود با قول غزالی: علم المکاشفه و هوعلم الباطن و ذلک غایة العلوم... فهو عبارة عن نور یظهر فی القلب عند تطهیره و تزکیته من صفاته المذمومه و ینکشف من ذلک النور امور کثیره کان یسمع من قبل اسمائها... فنعنی بعلم المکاشفه ان یرتفع الغطاء حتی تتضح له جلیة الحق فی هذه الامور اتضاحاً یجری مجری العیان الذی لایشک فیه. احیاء علوم الدین ۲۷/۱—۲۶. و این معرفت را که صوفیه خاص خود می‌دانند گه گاه علم فتوح می‌خوانند و حاصل آن را مواجید هم نام می‌نهند و هو علم یفتح الله تعالی علی قلوب اولیائه فی فهم کلامه و مستنبطات خطابه ماشاء و کیف شاء. کتاب اللمع /۳۷. قول لاهیجی هم در شرح گلشن در ین باب یاد کردنی است: بدانکه حالات و مقامات چند هست که به طریق کشف و وجدان بر اولیاء و عرفاء و سالکان راه ظاهر می‌شود که آنها را مواجید می‌نامند، یعنی به وجدان حاصل شده، چه مواجید جمع موجودست و موجود یافته شده را می گویند. شرح گلشن راز /۵۶۰؛ و شیخ شبستری هم در گلشن راز می‌گوید:

ترا گر نیست احوال مواجید   مشو کافر ز نادانی به تقلید

ایضاً همان ماخذ /۵۶۳ و ۷۵۸. و از اینجاست که در باب صوفیه گفته‌اند: الذین تکلّموا فی مواجید القلوب و مواریث الاسرار و معاملات القلوب، اللمع /۳۹، و این معرفت با آنکه البته به علم انبیا نمی‌رسد از همان مقولهٔ علم وحیی است و مثل آن در ورای طور عقل واقع است: فکما ان العقل طور من اطوار الآدمی یحصل فیه عین یبصر بها انواعاً من المعقولات، الحواس معزولة عنها، فالنبوه ایضاً عبارة عن طور یحصل فیه عین لها نور یظهر فی نورها الغیب و امور لایدرکها العقل. غزالی، المنقذ، طبع مصر، ضمیمهٔ الجام العوام /۶—۳۵. معهذا علم صوفیه، آنچه در مورد «معرفت» گنوسی گفته می‌شود مبنی بر عمل و سلوک است از ین رو آن را به دو قسم مکاشفات و معاملات منقسم داشته‌اند و غزالی درتبیین این معنی گوید: العلم الذی یتوجه به الی الاخره ینقسم الی علم المعامله و علم المکاشفه و اعنی بعلم المکاشفه مایطلب منه کشف المعلوم فقط و اعنی بعلم المعامله ما یطلب منه مع الکشف العمل به والمقصود من هذا الکتاب علم المعامله فقط دون علم المکاشفه التی لارخصة فی ایداعها الکتب و ان کانت غایة الطالبین و مطمح نظر الصدیقین... ثم ان علم المعامله ینقسم الی علم ظاهر اعنی العلم باعمال الجوارح والی علم باطن اعنی العلم باعمال القلوب. احیاء علوم الدین، مقدمه، ج۱/۴—۳.

۳۸— تبین و ظهور اشیاء به سبب وجود ضدّست و چون در مورد خداوند تصور وجود ضد معقول نیست همین معنی را مستندی جهت تبیین امتناع شناخت و ادراک ذات وی می‌دانند. نفی ضد از حق هم از آن باب است که اگرخلق ضدحق باشدوجودخلق وجودحق رابرنمی‌تابدواگرمثل حق ضد وی باشد وحدت آن را نفی می‌کند پس حق را ضدی نیست. به علاوه بر وفق مشرب صوفیه هر چه هست هم اوست و غیر او موجود نیست. مقایسه شود با: مقدمهٔ شرح تعرف، به کوشش دکتر حسن مینوچهر /۳—۲۲؛ شرح گلشن راز /۶۸؛ همچنین رجوع شود به مشکاة الانوار غزالی که عبارت وی در همین یادداشتها مذکور شد. فصل ۹، شمارهٔ ۵۳.

۳۹— قیاس رایج در علم بحثی در آنچه به ادلهٔ احکام مربوط است، نزد ابو حنیفه و پیروان او رایج بوده است و از همین باب نیز مخالفان بر وی اعتراض کرده‌اند. از جمله گویند امام جعفر بن محمد الصادق

علیه‌السلام این اعتراض را بر شیوهٔ تفقه وی داشت: و قد بلغنی انک تقول بالقیاس... و یحک یا نعمان، ان اول من قاس امرالله ابلیس حین امره بالسجود لآدم فأبیٰ، حیدر آملی، جامع الاسرار /۴۲۴.

۴۰ــ تعبیر از علم وهبی به شیر در کلام صوفیه و در احادیث و سنن قوم بسیارست، از جمله داود قیصری، در مقدمهٔ شرح فصوص می‌گوید: قال النبی صلی الله علیه وسلم رایت ان اشرب اللبن حتی خرج الریّ من اظفاری فاعطیت فضلی عمر فاوّلت ذلک بالعلم. مقدمهٔ شرح فصوص، الفصل السابع فی مراتب الکشف و انواعها، شیخ صدرالدین قونوی هم در کتاب فکوک به این جنبهٔ رمزی که در معنی لبن و نظایر آن هست اشارت دارد: قداتفق المحققون من اهل الله ان اللبن والماء و العسل و الخمر مظاهر علوم الوهب. کتاب فکوک، هامش شرح منازل السائرین، طبع طهران /۲۹۵؛ مناقب العارفین ۵۳۵/۱.

۴۱ــ تصدیق به سمعیات مربوط به عقاید نزد متفقهه واجب است، برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: غزالی، احیاء ۱۹/۱. قول به تمثیل حق و باطل با چشم وگوش در کلام امام علی بن ابیطالب معروف است: انه لیس بین الباطل والحق الااربع اصابع فسئل علیه‌السلام عن معنی قوله هذا فجمع اصابعه و وضعه بین اذنه و عینیه ثم قال الباطل ان تقول سمعت والحق ان تقول رأیت. نهج البلاغه، طبع طهران ۱۳۴۵ق /۱۱۹۲؛ برای تفصیلات دیگر در ین باب رجوع شود به: فروزانفر، مآخذ قصص /۱۹۲.

۴۲ و ۴۳ــ در باب آنچه نزد طبیب دلیل محسوبست رجوع شود به همین یادداشتها،فصل ۹، شمارهٔ ۹ و ۱۰. دربارهٔ نفرت صوفیه از علم بحثی غیر از اشارات مولانا مقایسه شود با قول بایزید در نفی ونقد علم اصحاب قال: مساکین اخذوا علمهم میتاً عن میت واخذنا علمنا من الحی الذی لایموت. نقد العلم والعلماء /۱۱؛ مقایسه شود با: ارزش میراث صوفیه /۶۱ــ ۱۶۰و ۲۶۷. راجع به آنچه علم معاملات و مکاشفات نام دارد و نزد صوفیه موجب نیل به نجات جز آن نیست رجوع شود به: غزالی، احیاء ۲۹/۱ــ ۴۲۶؛ همچنین مقایسه شود با همین یادداشتها، شمارهٔ ۳۷.

۴۴ــ قصهٔ غراب در قرآن کریم (۳۱/۵ــ ۳۰) آمده است. قال یا ویلتی اعجزت ان اکون مثل هذا الغراب. در تفسیر قصه «آمده است که سنگی بر سر هابیل زد و او را بکشت آنگاه ندانست که چه کند... متحیر می‌گشت گرد بیابان... دو زاغ بیامدند و جنگ کردند یکی مر یکی را بکشت و خاک باز کرد و کشته را پنهان کرد، قابیل گفت که من از زاغ کمترم؟ برفت و هابیل را زیر خاک کرد.» قصص الانبیاء، فارسی /۲۷؛ مقایسه شود با متن عربی :عرایس المجالس /۴۵.

۴۵ــ اذاکان الغراب دلیل قوم ... سیهدیهم سبیل الهالکینا

نظیر: هرآنکس را که باشد رهبر بوم ... نبیند جز که ویرانی بر و بوم

و: هر که را رهبری کلاغ کند ... بی‌گمان دل به دخمه داغ کند

و مقایسه شود با: دهخدا، امثال و حکم ۴/۱ــ۹۳.

۴۶ــ و خواجه علیه‌السلام فرمود که (رؤیای صالح) یک جزوست از چهل و شش جزو نبوت و بعضی ائمه آن را تفسیر کرده‌اند که مدت نبوت خواجه علیه‌السلام بیست و سه سال بود از آنجمله ابتدا شش ماه وحی به خواب می‌آمد پس خواب صالح بدین حساب یک جزو باشد از چهل و شش جزواز نبوت. مرصاد العباد/۲۹۰.

متن حدیث: الرؤیا الصالح جزء من ستة و اربعین جزء من النبوه. ایضاً مرصاد /۲۸۸. در باب رابطهٔ وحی و رؤیا مقایسه شود با گفتهٔ غزالی: فکذلک بعض العقلاء ابوامدرکات النبوه واستبعدوها وذلک عین الجهل اذلامستند لهم الا انه طور لم یبلغه و لم یوجد فی حقه فیظن انه غیر موجود فی نفسه والاکمه لولم یعلم با لتواتر

والتسامع الالوان و الاشکال و حکی له ذلک ابتداء لم یفهمها و لم یقربها و قد قرب الله تعالی علی خلقه بان اعطاهم انموذجاً من خاصیة النبوه و هوالنوم اذاالنائم یدرک ماسیکون من الغیب اما صریحاً و اما فی کسوة مثال یکشف عنه التعبیر. المنقذ من الضلال، مصر/۳۵.

۴۷— چنانکه مبدء ارواح روح پاک محمدی علیه الصلاه والسلام آمد... مبدء عالم ملکوت عقل کل آمد و ملکوت باطن جهان باشد ظاهر جهان را ملک خوانند و باطن جهان را ملکوت و به حقیقت ملکوت هر چیز جان آن چیز باشد. مرصاد العباد/۴۶.

۴۸— معرفت در معنی گنوسی در نزد قوم موهبت الهی و در عین حال مایهٔ نجات است در نظر گنوسی‌ها علم هر گاه منجر به نجات نگردد اهمیت ندارد. و همین قول به آنکه غایت معرفت نجات است حاکی از آن است که حیات و تعلق به عالم جسمانی در نزد گنوسیه خیر نیست و برای نیل به خیر باید از آنچه شرست اجتناب کرد. این معنی مستلزم قول به ثنویت می‌شود و از این حیث، با وجود تفاوتی که در دو جهان‌بینی هست، با عقاید و مذاهب باستانی ثنویهٔ ایرانی ارتباط پیدا می کند. در تاسوعات فلوطین قول گنوسیه مورد نقد واقع شده است اما در عقاید قدماء نصاری و در مذهب مانی تاثیر گذاشته است. برای تحقیق در مبانی آن و ارتباطش با عقاید ایرانی قدیم رجوع شود به:

Reitzenstein, R. Das Iranische Erlösung Mysterium, 1921.

مقایسه شود با:

Puech, H.-Ch., En Quete de Gnose, Paris 1978.

در باب تاثیر آن در بعضی مبادی عرفان وحکمت، مقایسه شود با: جستجو در تصوف /۱۱—۸، ۲۰۵—۲۰۱؛ دنبالهٔ جستجو درتصوف /۲۶۸ و ما بعد.

۴۹— در بارهٔ طور ماوراء عقل و اقوال محققان در ین باب رجوع شود به دنبالهٔ جستجو/۲—۲۵۱؛ مقایسه شود با/۳۷۴.

۵۰— درتعریف معرفت به معنی «تذکر» افلاطونی و آنچه «بازشناخت» تعبیرآنست گفته‌اند: المعرفه هی الا دراک الاخیر من الادراکین لشئ واحد اذا تخلّل بینهما عدم بان ادرک ثم ذهل عنه ثم ادرک ثانیاً تهانوی، کشاف ۲/۹۹۵. المعرفة مسبوقة بنسیان حاصل بعدالعلم، شرح قیصری/۴۹.

۱۱

۱ و ۲ و ۳— تلقی ازانسان به‌عنوان عالم صغیر و از عالم به عنوان انسان کبیر به نحوی که مشابهت اجزاء آنها را با هم تقریر کند درنزد حکماء یونان سابقهٔ طولانی دارد. مسألهٔ عالم اکبر Macrocosmos و عالم اصغر Microcosmos درتیماثوس افلاطون هم مطرح است و وی نیز در ین معنی ظاهراً متاثر از ذیمقراطیس باشد. اصل فکر محتمل است بابلی یا ایرانی بوده باشد و در اوپانیشاد هم انعکاس آن هست. در تعلیم رواقی ها نیز بدان اشارت هست و فلوطرخس (پلوتارک) در رساله‌یی تحت عنوان De face in Orbe Lunae هر یک از اجزاء عالم را از جهت عمل و وظیفه‌یی که دارد به یکی از اعضاء و جهازات بدن تشبیه می کند و از ینجاست که عالم را انسان کبیر Macranthropos خوانده اند. در بین مسلمین اسمعیلیه واخوان الصفا به این نظر به توجه خاص نشان داده‌اند. ناصر خسرو در جامع الحکمتین تقریر جالبی از آن دارد چنانکه در

مجموعهٔ پنج رسالهٔ اسمعیلی مثل آفاق نامه و مرآة المحققین و زبدة الحقایق نسفی (روایت اسمعیلی آن) که تحت عنوان: پنج رساله، در بارهٔ آفاق و انفس به اهتمام آ.ی. برتلس، مسکو ۱۹۷۰ نشر شده است، هم در ین باب اشارات و تفصیلهای بسیار هست از جمله مقایسه شود با /۱۱، ۹۷، ۷۱، ۸۳، و مواضع عدیدهٔ دیگر. حکماء اشراق انسان را نسخهٔ مختصرهٔ عالم اکبر می خواندند که هر چه در آن هست در ین یک نیز هست: فهو نسخة مختصرة من العالم الاکبر فیه مافیه. شرح حکمة الاشراق /٤٦١. در نزد صوفیه هم این انطباق بین عالم کبیر و عالم صغیر غالباً مذکور است. از جمله در مرصاد العباد به مناسبت خلقت آدم اشارت به خبری است که می گوید: چون ابلیس گرد نهاد عالم برآمد عالمی کوچک یافت از هر چه در عالم بزرگ دیده بود در آنجا نموداری دید. سر را بر مثال آسمان یافت هفت طبقه ـ و تن را بر مثال زمین یافت چنانکه در زمین درختان بود و گیاه‌ها و جویهای روان و کوهها در تن مویها بود بعضی درازتر ـ بر مثال درخت و بعضی کوچک ـ بر مثال گیاه و رگها بود بر مثال جویهای روان و استخوانها بود بر مثال کوهها ـ مرصاد /۷٦. در باب انسان کبیر و اینکه به قول شیخ شبستری: جهان چون تست یك شخص معین تو او را گشته چون جان او ترا تن، لاهیجی خاطر نشان می کند که: عالم من حیث المجموع مانند انسان یک شخص معین است که مسمّی به انسان کبیرست از جهت ظهور حقیقت انسانی در او، و چنانچه شخص انسانی را روحی و جسمی هست مجموع مراتب عالم به مثابهٔ جسم است و انسان روح او. شرح گلشن راز /۲—۵۰۱. همچنین ابن عربی که شیخ شبستری و لاهیجی بیشتر از وی متأثرند، در فص آدمی از کتاب فصوص الحکم، از عالم تعبیر به انسان کبیر می کند: و کانت الملائکة من بعض قوی تلک الصورة التی هی صورة العالم المعبر عنه فی اصطلاح القوم بالانسان الکبیر. فصوص /٤٩. و در رسالهٔ انشاء الدوایر انسان را متضمن دو نسخه می داند: نسخهٔ ظاهره و نسخهٔ باطنه که از آندو نسخهٔ باطنهٔ آن مضاهی حضرت الهیه است و نسخهٔ ظاهره مضاهی تمام عالم: فنسخته الظاهره مضاهیة للعالم باسره و نسخته الباطنه مضاهیة للحضرة الالهیه. مقایسه شود با: ابن ترکه، تمهیدالقواعد، طبع طهران ۱۳۱۵/۱۲۰ و ما بعد. معهذا توافق و انطباق تام من‌جمیع الجهات بین انسان و عالم نزد متألهان به انسان کامل راجع است: ان الانسان الکامل هوالعالم الکبیر و لما شابه العالم الانسان فی ترکبه من روح و جسد مع انه اکبر منه صورة قیل فیه انه الانسان الکبیر و لکن انما یصح هذا القول و یصدق بوجود الانسان الکامل فیه. فیض کاشانی، کلمات مکنونه، کلمهٔ ۵۸، طبع طهران ۱۳۱٦/۱۱۰. در باب شعر منسوب به امام علی بن ابی طالب و دیوان منسوب رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ۳، یادداشت شمارهٔ ۹. عبارت اوریجن Origen از طریق یونگ اخذ و نقل شده است:

Jung, Collected works, VOL XVI/196.

٤ و ۵— لیس فی الامکان ابدع مماکان. غزالی، الاملاء فی اشکالات الاحیاء، هامش احیاء علوم الدین ۱/۱۷۷. مقایسه شود با قول شیخ شبستری:

سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم نخواهد شد جدا والله اعلم

شرح گلشن راز /۹—۹۸ و ۷۲۹. در باب اصل مساله و بحثی که در آن باب هست مقایسه شود با: یادداشتها و اندیشه ها، چاپ سوم/۱۲۸—۱۲٤.

٦— در باب حضرات خمس که مراتب تنزلات وجود را در طریقهٔ اصحاب محیی الدین تعبیر می کند رجوع شود به همین یادداشت‌ها، فصل ٤، یادداشت شمارهٔ ١٤؛مقایسه شود با عبارت جامی، در رسالهٔ شرح رباعیات. برتلس، تصوف و ادبیات تصوف، متن روسی /۵۵، و ترجمهٔ فارسی /٦۳۳: و بعضی از مراتب

ظهور جزویات اند و آن را غایت و نهایت نیست و بعضی کلیات اند ــ وایشان را مراتب عالم و حضرات خوانند:

واجب چو کند تنزل از حضرت ذات | پنج است تنزلات او را درجات
غیب است وشهاده دروسط روح ومثال | والخامس جمعیة تلک الحضرات

همچنین رجوع شود به: دنبالهٔ جستجو/۳٦٤.

۷ــ عالم الاشباح المجرده به تحقق بعث الاجساد و الاشباح الربانیه. و جمیع مواعید النبوه. حکمة الاشراق، طبع کوربین /۲۳٤: و هذا العالم هوالذی اشارالیه الاقدمون ان فی الوجود عالماً مقداریا غیر العالم الحسی لایتناهی عجائبه ولایحصی مدنه و من جملة تلک المدن جابلقا و جابرصا ــ و به ای بعالم الاشباح المجرده تحقق بعث الاجساد علی ما ورد فی الشرایع الالهیته والاشباح الربانیه ــ یعنی الاشباح العظیمة الفاضلة الملیحه او الهائلة القبیحه... به تحقق ایضاً جمیع مواعید النبوه من تنعم اهل الجنان و تعذب اهل النیران. شرح حکمة الاشراق /۱۸ــ۵۱۷؛ مقایسه شود با: شرح گلشن راز /۵ــ۱۳٤؛ الاسفارالعقلیة الاربعه ٦۹/۷.

۸ــ در باب این آیهٔ شریفه رجوع شود به تفسیر کشاف و آنچه میرداماد از آن تقریر می دارد: قال جل سلطانه فی سورة الرحمن «کل یوم هو فی شان» فی الکشاف: ای کل وقت وحین یحدث اموراً و یجدد احوالاً ــ فمامن ثابت و لامتغیر و لاقارّ ولا تدر یجی ولا دفعی و لازمانی الا و هومجعوله و مستند الیه سبحانه وجوده. قبسات /۲ــ۱۲۱.

۹ــ در تقریر این معنی و تفسیر آنچه در همین یادداشت ها، شمارهٔ۱، از همین فصل، از رسالهٔ انشاء الدوایر شیخ نقل شد، توجیه ابن ترکه قابل ذکرست: و ملخص هذا الکلام ان الوحدة الذاتیه والهویة المطلقه لغلبة حکم الاطلاق فیها لایمکن ان یکون للتفصیل الاسمائی فیها مجال ــ وکذلک المظاهر التفصیلیه التی اجزاء العالم الکبیر ایضاً لغلبة حکم القیود الکونیه والکثرة الامکانیه فیها لایمکن ان یکون للجمعیة الالهیه فیها ظهور فاقتضی الامر الالهی ان تکون صورة اعتدالیه لیس للوحدة الذاتیه فیها غلبه ولاللکثره الامکانیه علیها سلطنة حتی یصلح لان یکون مظهراً للحق... وذلک هو النشأة العنصریة الانسانیه. تمهید القواعد /۱۱۹.

۱۰ و ۱۱ــ ابداع در ین معنی یادآور قول حکماست که از آن به تأییس مالیس بشیٔ تعبیر می کنند و آن را ایجاد معلول از جهت فاعلیت و بدون مشارکت حیثیت قابلیت می دانند. قول شیخ در اشارات ۲۱/۳ــ۱۲۰ در ین باب قابل ذکرست، جهت تقریر و تفسیر آن و حل اشکالات مربوط به انواع حدوث از احداث و تکوین و ابداع مقایسه شود با: میرداماد، قبسات /۵ــ۳. در باب مفهوم الست مستمر رجوع شود به: شرح مثنوی شریف ۱٤٦۷/۳.

۱۲ــ چرا که عایشه درنزد وی مخاطب قول کلّمینی و رمز توجه به عالم ناسوت است، برخلاف آنکس که ارحنا خطاب به اوست و اذانش رمزی از توجه رسول به عالم لاهوت. مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۸ شمارهٔ ۱۳.

۱۳ــ در باب زید که آنچه مولانا از قول وی در جواب کیف اصبحت نقل می کند حاکی از نیل به مراتب عالی شهود و مکاشفه است درنزد او، رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ٦، شمارهٔ ۲۳.

۱٤ــ در باب تناسخ مولانا در مثنوی به اشارت سخن می گوید و پیداست که از طرح مباحث مربوط بدان احتراز دارد؛ در بیتی از یک غزل دیوان ٦٦۷٤/۲ اگر نسبت آن غزل به وی درست باشد از قول بدان تحاشی

دارد. قول به تناسخ به بعضی حکماء و همچنین به بعضی از ارباب مقالات در بین مسلمین هم منسوبست. متکلمان آن را جز در موردی که در معنی حشر معادی یا آنچه از آن در شرع تعبیر به مسخ شده است باطل دانسته اند و متالهان آنچه را در این باره به اقدمین حکماء منسوبست نیز به همین معانی مربوط به حشر معادی حمل کرده‌اند. برای مناقشات و مقالات مربوط به قائلان تناسخ و جهات بطلان آن رجوع شود به: شرح حکمة العین /۲٤۵—۲۳۹؛ الباب الثامن من السفر الرابع، الاسفار الاربعه، ۵٤/۵—۱؛ همچنین مقایسه شود با شرح گلشن راز/۸۰ و مابعد، ۳۳٦ ومابعد، ٦۵٦ ومابعد.

۱۵— طرز طرح مسألهٔ تکامل در کلام مولانا جنبهٔ مابعدالطبیعی دارد والبته به طرز تلقی علماء طبیعی طرف نسبت نیست. البته قول اخوان الصفا را در ین مسأله تا حدی طلایهٔ نظریهٔ امثال داروین تلقی کرده‌اند و نظام معتزلی و ابن مسکویه هم از این مسأله تقریرهایی خاص خویش دارند. به هر حال قول مولانا که حتی بعضی طرفداران نظریهٔ داروین هم بدان اشارت دارند، در ین باب ربطی به طرز فکر او ندارد. این هم که بعضی به استناد قول به تکامل و مسألهٔ تحول مستمر اجزاء کاینات، فکر مولانا را با تعلیم هگل قیاس کرده‌اند و خواسته‌اند در آن «هسته‌های تعقلی دیالکتیکی» نشان دهند ظاهراً اساس ندارد و با آنکه در بارهٔ این سؤال آنها که آیا هگل از مولوی خبر داشت؟ خود هگل در اثر خویش به نام Die Enzyclopaedia der Philosophischen Wissenschaften.No.573 جواب روشن و مثبت می دهد و وسیلهٔ خبر و آشنایی خود را با این «جلال الدین رومی عالیقدر» ترجمه‌های روکرت و رسالهٔ ثاولوک نشان می دهد، باز تصور ارتباط بین فکر هگل با قول مولانا از لازمهٔ احتیاط علمی دور می نماید. برای مقایسه در ین باب در مباحث اخیر رجوع شود به: جنبش های اجتماعی /۹۹—۲۹۷ و مقایسه شود با فصل تکامل در: Abdul Hakim. Kh., The Metaphysics of Rumi. 1965

۱٦— روزی به پیش او (یحیی معاذ رازی) می گفتند که دنیا با ملک الموت به حبه‌یی نیرزد، گفت غلط کرده‌اید اگر ملک الموت نیست نیرزدی. تذکرة الاولیاء ۱/۳۰۰؛ مقایسه شود نیز با: شرح تعرف ۱/٦۳.

۱۷— از احمد غزالی نقل است که گفت: لما قیل لموسی لن ترانی قال هذا شانک تصطفی آدم ثم تسوّد وجهه و تخرجه من الجنة و تدعونی الی الطور ثم تشمت بی الاعداء، هذا فعلک بالاحباء فکیف تصنع بالاعداء! ابن الجوزی، کتاب القصاص والمذکرین. موسی از آن سبب که کلیم حق و گزیدهٔ اوست در روایات صوفیه در خطاب به خداوند غالباً لحن مباسطه‌یی دارد.

۱۸ و ۱۹— از ین جمله رجوع شود به جوابی که ابوالعلاء المعری در توجیه گیاهخوارگی خویش به ابن ابی عمران می دهد. یاقوت، ارشادالاریب، طبع مرجلیوث ۱/۲۰۰—۱۹۹. مسألهٔ التباس خیر و شر سعی در تمیز آنها را الزام می کند و سقراط هم گرایشی را که مردم به شر دارند ناشی از التباس خیر و شر در نزد آنها می داند. برای اجتناب از همین التباس است که ابوالعلاء المعری به عقل رجوع می کند:

ایها الغرّ ان خصصت بعقل — فاسألنه فکلّ عقل نبیّ

در باب زنادقه و اقوال آنها رجوع شود به: نه شرقی نه غربی، انسانی، چاپ دوم /۱۲٦—۱۰۵. در بارهٔ مسألهٔ خیر و شر مقایسه شود با یادداشتها و اندیشه ها /۱۱۸.

۲۰— علت اولی آنست که معلول اول از و صادر می شود و حکما که خلق را از مقولهٔ صدور و فیضان تلقی می کنند به حکم الواحد لایصدر عنه الاالواحد، وی را علت اولی نسبت به معلول اول تلقی می نمایند. مقایسه شود با اشارات: اشارة: ان کانت علّة اولی فهی علة لکل وجود و لعلة حقیقة کل وجود فی الوجود:

العلة الاولی لایمکن ان تکون صورة - و لاماده - ولاغایة-فاذن ان کان فی الوجود علة اولی فهی علة فاعلیة لکل وجود معلول. شرح اشارات /۱۸—۱۷، تنزیه خداوند از اینکه وی را به پیروی از قول حکماء علت اولی بخوانند در نزد بهاء ولد هم سابقه دارد: طبیعی را گویم که خود را مختار و حکیم می‌دانی و مرالله را علت اولی می‌گویی خود را بهٔ گفته باشی از الله، و خود را نام نغزتر نهاده باشی از الله که خود را حکیم گفتی و او را علت. معارف بهاء ولد، فصل ۲۵۲. درعین حال تنزیه خداوند از اینکه وی را علت اولی بخوانند در نزد مولانا، مثنوی ۱۶۲۵/۲، مبنی بر بیزاری وی از اقوال فلاسفه است در باب خداوند و صفات وی. چرا که صوفیه در آن زمان الهیات فلاسفه را انکار شدید می کرده‌اند و شیخ نجم الدین حاصل ادلّهٔ فلاسفه و متکلمان مفلسف را عبارت می‌داند از مجرد اثبات «صانعی ناقص» که طبایع و ارکان اراده و فعل او را محدود می کند و ترتب معلول بر علت حاکم بر فعل اوست «چنانکه گویند مختار نیست و به جزویات عالم نیست و خالق جهان نیست به مبدعی و موجدی. بلکه موجب و مؤثرست و جهان اثر اوست و تقدم موثر بر اثر نه تقدمی زمانی است و بدین آن خواهند که جهان قدیم است و باقی است و فناپذیر نیست و حق تعالی بر افنای آن قادر نیست». مرصادالعباد /۳۹۱. به علاوه تسمیهٔ خداوند به علت اولی از جهت توقیفی بودن اسماء الله هم مورد اعتراض زهاد و صوفیه بوده است. به استناد همین معنی متکلمین سنی گویند که خداوند را جسم نمی‌توان خواند اما شئ می‌توان خواند لقوله تعالی: لیس کمثله شئ. ابو منصور ماتریدی، کتاب التوحید /۴۱؛ مقایسه شود نیز با /۳۸. همچنین خداوند را عاقل و فطن نمی‌توان خواند هر چند این معانی عقلا از لوازم صفات او به نظر می‌آید اما ماکر و ساخر خواندنش با آنکه این معانی از لحاظ عقلی منع دارد از جهت سمع مجاز می‌نماید چرا که درشرع وارد است. باقلانی، التمهید، طبع بیروت ۱۹۵۷ /۱۹۴ -.

۲۱— ابوحاتم اسفزاری: اندرزلازل، هرگاه که بخارات بسیار در زمین تولد کند و راه یابد بر زمین متخلخل (به) فضاء هوا آید و اگر راه نیابد که به هوا آید به سبب آن حرارت که اندروی باشد قصد بالا می کند و زمین بود (و) راه نیابد و بخار چون بسیار شود آن زمین را جنبانیدن گیرد تا آنگاه که جایگاه از او بشکافد و آن بخارات بدان شکافتگی برآید و آن اضطراب ساکن شود و باشد که قوّت آن بخار با قوّت زمین شکافی برابر شود پس آن اضطراب و زلزله روزهای بسیار بماند. رسالهٔ آثار علوی یا کاینات جوّ، به تصحیح مدرس رضوی، طهران ۱۳۲۰/۲۹؛ مقایسه شود با: واذا تولد تحت الارض بخار دخانی کثیر الماده و کان وجه الارض متکاثفا لامسام له حتی یخرج منه تزلزلت الارض -. حکمة العین کاتبی معروف به عین القواعد، متن شرح حکمة العین معروف به ایضاح المقاصد، طبع طهران ۱۹۵۹/۳۵۶.

۲۲— در باب این عبارت رجوع شود به: شرح گلشن راز /۶۱—۶۰؛ مقایسه شود با قول امام فخر: حضر الشیخ ابوسعید بن ابی الخیر المیهنی مع الاستاذ ابی القاسم القشیری. فقال الاستاذ القشیری: المحققون قالوا مارأینا شیئا الأورأینا الله بعده فقال الشیخ ابوسعید بن ابی الخیر: ذاک مقام المریدین اما المحققون فانهم مارأوا شیئاً الاو کانوا قدرأوا الله قبله قلت (ای الامام الرازی): و تحقیق الکلام ان الانتقال من المخلوق الی الخالق اشارة الی برهان الانّ والنزول من الخالق الی المخلوق برهان اللم، معلوم ان برهان اللم، اشرف. التفسیر الکبیر، طبع مصر، ج ۱۰۱/۱؛ همچنین مقایسه شود با روایت افلاکی، در باب دخلی که یک درویش در صورتی از ین قول کرد و جواب مولانا بدو. مناقب العارفین ۱۱۰/۱ -. حاصل قول، یادآور سوال ذعلب یمانی است از امام و جواب وی که در نهج البلاغه است. برای تفصیل رجوع شود به: نه شرقی نه غربی /۵—۲۴۳؛ همچنین مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۸، شمارهٔ ۲۴.

۲۳— تمثیل در کلام غزالی بدین صورت آمده است: و فی امثال العوام قال الحائط للوتد لم تشقنی؟ قال الوتد للحائط سل من یدقنی. الاملاء علی اشکالات الاحیاء ۱۸۵/۱؛ نظیر: فالانسان مضطر فی صورة الاختیار کالقلم فی ید الکاتب و الوتد فی شق الحائط و فی کلام بعض العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقنی قال سل من یدقنی. تفتازانی، شرح مقاصد ۱۲۵/۲.

۲۴— مثل آنچه در مورد وی از بی احتیاطی های عمدی در رعایت صحت نقل شده است: از قبیل توقف طولانی در مجاورت هوای فوق العاده سرد، یا در حمام فوق العاده گرم و نظایر آنها. از جمله رجوع شود به افلاکی مناقب العارفین ۳۳۷/۱، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۴۲، ۴۸۷، ۵۵۷ و جز آنها که غالباً افسانه های مبالغه آمیزست.

۲۵— استثناء اینجا عبارتست از گفتن قول انشاء الله که در حقیقت متضمن خارج کردن مشیت خداوندست از وعده و فعل مباشر عبد. در قرآن کریم درین باب تأکید رفته است که: لا تقولنّ لشیٔ انی فاعل ذلک غدا الا ان یشاء الله (۲۳/۱۸) و ترک استثنا هم مایهٔ حرمان از قدرت انجاز وعد نشان داده شده است: اذاقسموا لیصر مُنّها مصبحین و لایستثنون (۱۷/۶۸، ۱۸)این تعبیر استثنا درین مورد مبنی برآنست که گوینده در قول بدان در واقع به مضمون وعده و کلام خود بازگشت می کند تا آن را مقیّد به شرط اقتران با امر خارج که عبارت از مشیت الهی است بنماید. قیاس استثنایی را هم به قولی بدان سبب بدین نام خوانده اند که در آن به قضیهٔ شرطیهٔ مذکور در مقدمه بازگشت می شود تا آن را به یک قضیهٔ حملیه نقض و استثناء نمایند. در باب ضرورت استثنا و اجتناب از ترک آن در فعل و وعد در سنت توصیه و تأکید بسیار شده است و در حدیث هم هست که قال رسول الله لایتمّ ایمان العبد حتی یستثنی فی کل کلامه. کشف الاسرار ۶۷۶/۵~ و پیداست که مراد از مذمت ترک استثنا ترک مجرد لفظ نیست، ترک معنی و ذهول ازین نکته است که بدون مشیت و ارادهٔ الهی انسان قادر بر انجاز و ایجاد هیچ وعد و فعل مستقلی نیست. معهذا افراط در تفوه به لفظ هم احیاناً موجب اعتراض و منشأ بعضی امثال شده است که البته ناظر به معنی و سرّ استثنا نیست. مقایسه شود با: دهخدا، امثال و حکم ۳۰۰/۱~ به علاوه در باب قول ان شاءالله در مورد ایمان بحث است. رسم سلف چنانکه از اشارت امام غزالی در قواعد العقائد احیاء برمی آید ظاهراً مبنی بر ضرورت این استثنا و امتناع از جزم در تحقق ایمان بوده است ازین رو اشاعره آن را اجماع ائمهٔ سلف و شعار اهل سنت خوانده اند. کشف الاسرار ۶۷۷/۵. معهذا نه فقط معتزله این را که گوینده بگوید: انا مؤمن ان شاءالله متضمن شک در ایمان و ناروا می دانند بلکه ماتریدیه هم آن را در آنچه موهم شک و ظن گوینده باشد تجویز نمی کنند. ابومنصور ماتریدی می گوید: القول عندنا قطع القول بالایمان و بالتسمی به بالاطلاق و ترک الاستثناء فیه. کتاب التوحید /۳۸۸. متکلمان شیعه آن را از باب تبرک و تفأل به حسن عاقبت جایز می دانند. تلخیص المحصل /۴۰۵. برای تحقیق در مسأله و بحث در شقوق و وجوه آن رجوع شود به قول غزالی درین باب، در فصل رابع از قواعد العقاید احیاء علوم الدین ۱۲۷/۱~۸. اما اشارت مولانا در باب الزام استثناء و لزوم اجتناب از ترک آن آنگونه که از اشارت خود وی برمی آید ۴۹/۱* مبنی است بر آنچه در سورهٔ مبارکهٔ کهف در آن باب تصریح هست، و جهت تفصیل در آن باب رجوع شود از جمله به: کشف الاسرار ۶۷۶/۵ و مابعد.

۲۶— این نکته که در مقام اعتذار از گناه برخلاف ابلیس که ربّ بما اغویتنی گفت آدم تمسک به قول ربّنا ظلمنا انفسنا ۱۴۸۸/۱ نمود نشان می دهد که قبول اختیار و تعهد مسئولیت در فعل امر یست که شایستهٔ مقام انسانی است و مایهٔ امتیاز وی، و آنچه از قبول امانت الهی عاید وی شده است و نیل به مرتبهٔ خلافت

الهی را در ارض برای وی ممکن سازد همین معنی است ، اما ترددی هم که مثل بارگران بر دوش انسان سنگینی می کند از همین اختیار ناشی است ۲۰۷/۶ * که بدون آن نه خیر و شری در آنچه به امر و نهی راجع است مفهومی دارد، نه حشر و نشری برای جزا و بازگشت به دنیای آخرت. باری از امر و نهی که لازمهٔ حشر ونشر و مقدمهٔ آنست؛ آنچه برای انسان در ین دنیا حاصل می شود همین مشاهدهٔ عجز خویش و قدرت حق است ز یرا وی در جریان امر و نهی و از حکم شریعت درمی یابد که آنچه می کند و آنچه نمی کند از قدرت خود او نیست و با اینهمه این نکته که وی عجز خویش را بهانه سازد و به عذر عدم اختیار خود را تسلیم گناه کند نیز البته مذموم است ولیکن احساس عجز و اعتراف به مقهوریت آنجا که انسان سعی و جهد خویش را کرده باشد و از آنچه در قدرت خویش می دیده است هیچ تقصیر نکرده باشد رواست و وقتی این اظهار عجز و مقهوریت برای التجا به قدرت حق و نشان رؤیت حق و فعل او باشد البته جای ملامت نیست؛ حال چنین کس به آن می ماند که در طلب حق راه پیموده است و چون پایش شکسته است به حکم و لطف و شفقت الهی که لازمهٔ جبر وشکسته بندی کردن او و آنچه در صفات جبّاری او مندرج است، مرصادالعباد /۲۵۶، می باشد محمول حق گشته است ۱۰۷۳/۱ *معهذا هر طایفه از خلق با نفی قدرت خویش یا رؤیت قدرت حق به نحوی جبری می شوند. جبر مذموم یا محمود. کافران در کار عقبی جبری می شوند و در عین آنکه در هر چه به کار دنیا ارتباط دارد قدرت و اختیار خود را درک می کنند، در آنچه به امر و نهی شریعت مربوط است از خود نفی قدرت می کنند و کفر خود را به خواست و مشیت حق منسوب می دارند؛ اما انبیاء و همچنین مومنان که پیروان راه انبیا هستند در کار دنیا جبری می شوند و از خود نفی قدرت می کنند و تمام سعی و قدرت خود را در آنچه به عالم آخرت و حشر و نشر مربوط است به کار می برند؛ و بدینگونه کافران را کار دنیا اختیارست و انبیا را کار عقبی اختیار ۶۳۸/۱*.

۲۷— معیت حق با اشیاء معیت قیومی است آنچه معیت سر یانی خوانده می شود و عبارت از تصور معیت اشیاء با حق است قولی است که صوفیه از آن تحاشی دارند،وآن را متضمن قول به اتحاد و حلول می دانند. در تائیهٔ ابن فارض هست:

و لیس معی فی الملک شئ سوای وال معیة لم تخطر علی المعیتی

سعید فرغانی /۲۷۱. برای تفسیر و هو معکم و اشارت به معیّت حق رجوع شود به روایت افلاکی از تقریر مولانا،مناقب ۵۱۴/۱؛مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۷، شمارهٔ ۲۳.

۲۸ و ۲۹— سوفسطایی، در نزد متکلمان، به سبب آنکه منکر حقایق است کافر محسوبست چرا که منکر حقایق لامحاله منکر شریعت و نبوت هم هست. عبدالقاهر بغدادی آنها را در شمار کافران ذکر می کند: و من اصناف الکفره قبل الاسلام السوفسطائیه المنکرة للحقایق. الفرق بین الفرق /۲۱۴. و ابوالمظفر اسفراینی نام آنها را در ردیف عَبَدهٔ اصنام ذکر می کند: و منهم قوم کانوا قبل دولة الاسلام یدعون سوفسطائیه ینفون الحقایق. التبصیر فی الدین /۱۳۱. رای مولانا در باب لزوم اکراه و الزام آنها در کلام ابو منصور ماتریدی و طریقهٔ ماتریدیه هم هست: اجمع ان لایناظر مع من کان ذلک قوله. اذلا یثبت انکاره و لاحضوره بنفسه... فیقال له: تعلم بانک تنفی فان قال لابطل نفیه و ان قال نعم اثبت نفیه فیصیر بما یدفع دافعاً لدفعه، و یولم بالالم الشدید من قطع الجوارح لیدع تعنته، اذ نحن نعلم انه یعلم العیان. اذهو علم الضروره و لکنه بقوله متعنتا و حق مثله ماذکرت لیجزع و یضجر فیقابل بتعنت مثله فیتهتک لدیه ستره و لاقوة الابالله. کتاب التوحید /۷. با آنکه مولانا همین موضع را در مورد منکران حقایق دارد به نظر نمی آید تا این حد قایل به خشونت در مقابل

خصم باشد. به هر حال ماتر یدیه معتقد بوده‌اند که: و کل من ینکر المعرفة الحسیه فهو مکابر متعنت لاتصح مناظرته لانّه ینکر مایعاینه بنفسه و یکفی ان تؤلمه بالالم الشدید من ضرب و قطع حتی یعترف بانّه یتألم فنقابله حینئذ بتعنت مثل تعنته منکر ین علیه المه و معرفته بالمه حتی یجزع و یضجر و ینهتک ستره /۸–۷. بدینگونه خوشبختی سوفسطائیه آن بوده است که در عهد یونان باستانی می‌زیسته‌اند و با مشایخ ماتر یدیه مواجه نبوده‌اند! در عین حال این لزوم اکراه و الزام آنها که مولانا از آن تعبیر به «زدن» می کند در قول امام فخر و خواجه نصیر هم هست و آنها نیز خاطر نشان می کنند که با این قوم بحث و مناظره فایده‌یی ندارد: بل الطر یق ان یعذبوا حتی یعترفوا بالحسّیات. امام فخر، المحصل. و خواجهٔ طوسی در ین باب گوید: والطر یق الذی ذکره صاحب الکتاب اعنی التعذیب انما اختاره لاخذ الاعتراف منهم ببعض القضایا الواجب قبولها. تلخیص المقال /۴۷–۴۶.

۳۰— الافعال تنقسم الی المباشر و المتولّد والمخترع: فالاول هو الحادث ابتداء بالقدرة فی محلها والثانی هو الحادث الذی یقع بحسب فعل آخر کالحرکة الصادرة عن الاعتماد و یسمونه المسبّب و یسمون الاول سببا سواء کان الثانی حادثا فی محل القدرة او فی غیر محلها والثالث مایفعل لافی محل. فالاول مختص بنا والثالث مختص به تعالی والثانی مشترک. واعلم ان الناس اختلفوا فی المتولد هل یقع منا ام لا فجمهور المعتزله علی انه من فعلنا کالمباشر... وقالت الاشعر یه المتولد من فعله تعالی. کشف المراد /۴–۱۹۳؛ رجوع شود نیز به: تلخیص المحصل /۳۳۵–؛ مقایسه شود نیز با: شرح مثنوی شر یف ۲/۶۶۵.

۳۱ و ۳۲— در باب بخت واتفاق و قائلان به آن رجوع شود به کتاب الشفا، فن سماع طبیعی، ترجمهٔ محمد علی فروغی /۹۶–۷۸. در بارهٔ فعل حق و اینکه آیا معلل به غرض هست یا نه مقالات مختلف هست، و امامیه گویند: نفی الغرض یستلزم العبث ولایلزم عوده (یعنی عود الغرض) الیه. تجر ید الاعتقاد. وعلاّمه حلّی در شرح تجر ید معروف به کشف المراد گوید: اختلف الناس هنا فذهب المعتزلة الی انه تعالی یفعل لغرض و لایفعل شیئاً لغیر فائده و ذهبت الاشاعره الی ان افعاله تعالی یستحیل تعلیلها بالاغراض والمقاصد والدلیل علی مذهب المعتزله ان کل فعل لایقع لغرض فانه عبث والعبث قبیح والله تعالی یستحیل علیه النقصان. کشف المراد /۱۸۸؛ مقایسه شود با قول امام فخر در المحصل: لایجوز ان یفعل الله شیئا لغرض، خلافاً للمعتزله ولاکثر الفقهاء. لنا ان کل من کان کذلک کان مستکملاً بفعل ذلک الشیٔ والمستکمل بغیره ناقص. برای بحث در ین قول رجوع شود به تلخیص المحصل/۳۴۳؛ ومقایسه شود نیز با شرح گلشن راز/۴۳۳. تحقیق در مساله در نزد ملا عبدالرزاق لاهیجی قابل ملاحظه است که بعد از تحقیق و تعدیل اقوال در ین باب می گوید: فان قلت الیس افعال الله تعالی عند الامامیة معللة بالاغراض قلت نعم لکنهم یفرقون بین الغرض والغایة فلا یجعلون الغرض علّة لفاعلیته تعالی فیعنون بالغرض الحکم و المصالح التی تشتمل علیها الافعال ممایجده العقل و یحکم به و یصیر به الفعل حسنا اوقبیحا. شوارق الالهام ۱/۱۴۲. در مناقشهٔ اشاعره و معتزله هم در ین باب نکتهٔ عمده آنست که اشاعره وجود غرض و غایت را که عبارت از مالاجله وجود الشیٔ است نفی کرده‌اند و متاخران معتزله در رد آنها این قولشان را مستلزم آن می‌دانند که در ین صورت فعل وی عبث باشد. اشاعره جواب داده‌اند فعل عبث امر یست که خالی از فواید باشد اما فعل حق مشتمل بر مصالح محکم و متقن است پس عبث نیست اما موجب و باعث در مورد فعل وی وجود ندارد از ین رو عاری بودن فعل وی از غرض موجب آن نیست که آن را عبث بشمرند. تهانوی ۲/۱۰۹۴–۱۰.

۳۳ و ۳۴ و ۳۵— در بارهٔ تفاوت بین قضا و مقضی و مسألهٔ اعادهٔ معدوم رجوع شود به همین یادداشتها،

فصل۸،شمارهٔ ۷؛ و فصل ۳، شمارهٔ ۲۰. صورتی از مسألهٔ آکل و ماکول و شبههٔ مربوط به آن در یک قطعه شعر منسوب به ناصر خسرو، دیوان /۵۰۷، مذکورست. مقایسه شود با: نه شرقی نه غربی انسانی /۱۱۰. صورت دیگر از مضمون شبهه و جواب آن در نزد فخر رازی، المحصل، به بیان آمده است: ان انساناً اذا اکله انسان آخر حتی صار جزء بدن احد هما جزء من الاخر فلیس بان یعاد جزء بدن احد هما اولی من ان یعاد جزء البدن الاخر و جعله جزء لبدنیهما محال، فلم یبق الا ان یعاد واحد منهما - والجواب -: ان الجزء الاصلی لاحد هما فاضل للاخره فرده برده الی الاول اولی. تلخیص المحصل/ ۵—۳۹٤ و تفصیل و تقریر کاملتری از مساله در شرح تجرید علامه است که در خور نقل به نظر می‌رسد به اندک تلخیص: ولایجب اعادة فواضل المکلف - اختلف الناس فی المکلف ماهو؟ - و منها قول جماعة من المحققین ان المکلف هو اجزاء اصلیة فی هذا البدن لایتطرق الیها الزیادة و النقصان و انما تقعان فی الاجزاء المضافة الیها - فنقول: الواجب فی المعاد هو اعادة تلک الاجزاء الاصلیة او النفس المجردة مع اجزاء الاصلیة اما الاجسام المتصلة بتلک الاجزاء فلایجب اعادتها بعینها و غرض المصنف بهذا الکلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة علی المعاد الجسمانی و تقریر قولهم ان انساناً لو اکل آخر و اعیدت باجزائه فان اعیدت اجزاء الغذاء الی الاول عدم الثانی و ان اعیدت الی الثانی عدم الاول و ایضاً اما ان یعیدالله تعالی جمیع الاجزاء البدنیة الحاصله من اول العمر الی آخره او القدر الحاصل له عند موته والقسمان باطلان - و چون جواب اشکال قبل از طرح آن بیان شد نقل اصل اشکال را به همین جا می‌توان خاتمه داد. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد /۵٦—۲۵۵.

۳۶ و ۳۷— توقف و حیرت در ین مساله از ابوالعلاء المعری هم منقولست و خود وی گوید:

بان امرالاله و اختلف الناس فداع الی ضلال و هاد
والذی حارت البریة فیه حیوان مستحدث من جماد

و گویند قول جالینوس هم در ین باب متضمن توقف بوده است نه نفی و انکار. تلخیص المحصل /۳۷۹؛ مقایسه شود با صدرالمتالهین: والمنقول من الجالینوس فی امر المعاد هو التردد والتوقف بناء علی توقفه فی امرالنفس انها هل فی المزاج فتنفی بالموت ولایعاد ام هی جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد. الاسفار الاربعه ۵ (= ۹) /۱٦٤. در بارهٔ شبههٔ آکل و ماکول رجوع شود به بالا شمارهٔ ۳۵.

۳۸و۳۹— ومسألهٔ معادنزد متکلمان بر امکان خلق یک عالم دیگر ازجانب خداوند و بر جواز طریان عدم برعالم حاضرمتوقف است و چون عالم حاضر «ممکن» است هم عالم دیگری مماثل ومشابه آن وجودش «ممکن» خواهد بود وهم بجهت همین جنبهٔ امکانی عدم هم مثل وجود برای آن «ممکن» هست. وقوع حشرجسمانی هم امر یست که ایفاء وعدو وعیدوتحقق فایدهٔ بعث انبیاء آن‌راایجاب می کندومعادجسمانی رابعضی انکار کرده اندودراثبات آن حکماومتکلمان بحثهادارند. شیخ درالهیات شفا ظاهراً ازجهت ظن تعذر ازسعی دراثبات معاد جسمانی خودداری می کند و آن را حواله به شریعت می‌دارد و خود به اثبات معاد روحانی می‌پردازد. در مورد معاد جسمانی برای تحقیق و تفصیل اقوال متکلمان رجوع شود به: کشف المراد /۵۸—۲۵۰. صدرالمتالهین از طریق قول به انسان اخروی نفسانی، که ورای طور انسان طبیعی بشری است و انسان اول با حفظ هویت مستمرهٔ خویش از ادنی مراتب مربوط به انسان بشری بدان طور ترقی و انتقال می یابد، این معنی را به شکل بدیعی تقریر می کند که خاص اوست. جهت تفصیل رجوع شود به: الباب التاسع من السفر الرابع، الاسفار،طبع بیروت ۵(۹)/۹٦ - . قول به انسان نفسانی اخروی که در تعبیر متالهان عبارت از آخرین کون انسان در عالم طبیعت و اولین کون او در عالم آخر تست یادآور اشارتی است که مولانا در باب شیخ

روحانی یا وجود مثالی روح دارد و آن را برای نفس ناطقه به منزلهٔ بدن و جامه تلقی می کند و هم به استناد آن می گوید که چون بی بدن بدن دیگر داری، پس مترس از جسم جان بیرون شدن. و محتمل است قول صدرالمتالهین در باب انسان نفسانی از همین قول مولانا و احیاناً مآخذ آن الهام یافته باشد.

۴۰ــ متن حدیث: بعثت انا والساعة کهاتین (واشار بالسّبّابة والوسطی). احادیث مثنوی /۱۱۸. ظاهراً به اعتقاد مولانا وقتی انسان از طریق متابعت رسول مثل خود او ۱۴۷۹/۴ و ۱۴۵۳/۴ رمز قیامت روحانی ۱۴۸۰/۴ نشده باشد نمی تواند قیامت جسمانی را که قبل از قیام الساعه به عالم غیب تعلق دارد در عالم حس و نشئهٔ دنیا ادراک کند و از همین روست که می گوید: پس قیامت شو قیامت را ببین ۷۵۹/۶. در بعضی موارد مفهوم رمزی احوال قیامت نیز نزد مولانا وسیلهٔ توجیه اصل آن واقع می شود. فی المثل نفخ صور را که در قرآن کریم (۹۹/۱۸) بدان اشارت هست مولانا در مفهوم امری تلقی می کند که خداوند به وسیلهٔ آن ذرات وجود خلق را به حیات جدید می خواند و پیداست که آن را مثل امر «کن» در حکم کلمهٔ خلق و ابداع که صوفیه کلمة الحضره می خوانند تلقی می کند. در توجیه این معنی که بعد از اعادهٔ اجسام هر روح جسم خاص خود را باز می یابد، بر سبیل تمثیل خاطر نشان می کند که وقتی هر پایی در تاریکی کفش خود را باز می شناسد پس باری، چون نداند جان تن خود ای حکیم؟ ۱۷۸۰/۵.

۱۲

۱ــ برای قول خود مولانا در تفسیر این حدیث رجوع شود به فیه مافیه: خلق آدم علی صورته ای علی صورة احکامه، احکام او در همه خلق پیدا شود زیرا همه ظل حقند و سایه به شخص ماند... هر چه در شخص باشد همه در ظل ننماید جز بعضی چیزها پس جملهٔ صفات حق در ین ظل ما ننماید بعضی نماید. فیه مافیه /۳۳۱. در ین باره که مشبهه از ین حدیث و پاره‌یی آیات قول به تشبیه را استنباط و تبلیغ می کرده‌اند مقایسه شود با: مقالات شمس تبریزی /۸۸؛ همچنین رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ۸، یادداشت شمارهٔ ۳۲.

۲ــ در ین باره که ایمان به تقلید مقبول نیست متکلمان تاکید بسیار کرده‌اند. ابومنصور ماتریدی خاطر نشان می کند که چون خلق عالم با وجود اختلاف مذاهب جملگی مذهب خویش را حق و مذهب دیگران را باطل می‌دانند و تمام اهل مذاهب هم مدعی هستند که در مذهب خویش از راه سلف متابعت وتقلید می کنند پیداست که تقلید سلف امری نیست که صاحب آن بتواند بدان تمسک کند و کثرت تعداد هم در ین امر مستند نیست، آنچه می تواند مستند باشد برهانی است که بر آن بتوان اتکاء کرد. سایر متکلمان هم در ین باره ضرورت اجتناب از تقلید را تاکید کرده‌اند و اشعریه گفته‌اند تا وقتی انسان ایمانش را مبنی بر تحقیق نکند اسلام وی درست نیست و معتزله هم تقلید در مسائل مربوط به ایمان را باطل دانسته‌اند و عذر اقتفا و تبعیت از اسلاف و آباء را در عدم اصابت به حق و اجتناب از باطل مسموع نشمرده‌اند. برای تفصیل اقوال رجوع شود به: ابومنصور ماتریدی، کتاب التوحید /۴ــ۳؛ اشعری، کتاب اللمع /۸۷؛ ابن حزم، الفصل، طبع بغداد ۳۵/۴ ــ؛ مکاتیب قطب /۲۷ــ۶۲۲ ــ؛ تلبیس ابلیس /۷۸؛ احیاء ۷۸/۱.

۳ــ اشاره به قول ابن سینا در باب نفس ناطقه و مأخوذ از تعبیر اوست در مطلع قصیده عینیه اش:

هبطت الیک من المحلّ الارفع ورقـاء ذات تـعـزّز و تـمـنـع

۴ــ عطارد کوکب دبیران و خواجگان و بزرگان و اهل دیوان و علما و اکابر و حکیمان و شاعران وزیرکان و

منجمان باشد. سی فصل خواجه نصیر، فصل بیست و هشتم؛ ذیل خلاصة الحساب شیخ بهائی، طبع طهران ۱۲۷۵. عطارد را فلک کاتب و دبیر فلک نیز می گویند و اینکه نزد صوفیه عطارد مظهر اسم قدیرست و سماء آن را از نور اسم علیم خبیر دانند و تمام ملایک را که مبّد اهل صنایع باشند در این اسماء جمع می شمرند و غم را هم نازل از ین سماء می پندارند ناظر به همین ارتباط عطارد با علوم و صنایع است. مقایسه شود با عبدالکریم جیلی، الانسان الکامل ۶۴/۲. عطارد را مثل زحل و زهره کوکب عشق هم خوانده‌اند اما این معنی به جهت ارتباطی است که عشق با ذوق شعر و تغزل دارد و البته شاعران هم تحت تربیت و ترشیح آن قرار دارند: و عطارد یهیّئ قول الشعر و نظم الرسائل و الملق والخلاعه و تنمیق الکلام و التدلل و التلطف، دیوان الصبابه، هامش تزیین الاسواق /۱۴. در نزد اخوان الصفا، رسائل ۱۲۵/۲،عطارد منشأ نیرو یی روحانی است که در عالم هر چه معرفت وحس و وحی و علم هست از آنجاست و ظاهراً منشأ این قول اساطیر باستانی راجع به Mercure باشد. مقایسه شود با صابئین و قول آنها در باب هرمس در دنبالهٔ جستجو /۷۰—۲۶۸، اشارت به دفتر باره بودن عطارد هم در کلام مولانا از همین جاست:

عطارد وار دفتر باره بودم — زبر دست ادیبان می‌نشستم
چو دیدم لوح پیشانی ساقی — شدم مست و قلمها را شکستم

دیوان کبیر، ج ۳/ ب۲—۱۵۷۷۱.

۵— ابوالحسین نوری را گفتند دلیل چیست به خدای؟گفت خدای، گفتند پس حال عقل چیست؟گفت عقل عاجزیست،وی دلالت نتواند کرد جز بر عاجزی که مثل او بود. تذکرة الاولیاء ۵۴/۲ — و این اشارت وی ظاهراً تعریضی است بر متکلمان و حکماء که برهان آنها به قول صوفیه جز به اثبات صانعی ناقص منجر نمی‌شود. مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۹، یادداشت شمارهٔ ۴۷. صوفیه گویند: عقل هر چیزی را که اثبات کند از زمانی به زمانی اثبات کند یا از مکانی به مکانی اثبات کند آن زمانی به کسی که نه در زمان است راه چگونه برد و آن مکانی به کسی که نه در مکان است چگونه راه برد —. مکان و متمکن و زمان و متزمن همه مقهور صانع خویشند و از مقهور به قاهر راه بردن محال است و عقل را راه غیر از ین نیست. شرح تعرف ۱۰۵/۲؛ اللمع /۶۳؛ مقایسه شود با: سبحان من لم یجعل للخلق طریقاً الی معرفته الاّبالعجز عن معرفته. اللمع /۵۷.

۶— اینکه حقیقت انسان و آنچه از آن به «من» وی تعبیر می شود ناظر به جسم وی نیست منشأ استدلال بر وحدت قوای نفس هم هست. مقایسه شود با تلخیص المحصل /۳۷۸ و مابعد؛ مقایسه شود با: ابن سینا، رساله فی معرفة النفس الناطقه و احوالها، قاهره ۱۹۳۶. در بارهٔ طرز تلقی صوفیه در ین باب مقایسه شود با: شرح گلشن راز /۲۲۶—۲۱۹.

۷— مثل قول صدر المتألهین: فهی اذن کمال للجسم. الاسفار الاربعه، ج ۱/۴؛ مقایسه شود با تعریف حکما از نفس انسانی: النفس الانسانیه و تسمی بالنفس الناطقه والروح ایضاً کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة مایدرک الامور الکلیه والجزئیة المجرده و یفعل الافعال الفکریه والحدسیه —. والکمال الاول مایتمّ به النوع فی ذاته —. کشاف ۱۳۹۸/۲.

۸— افاضهٔ نظام کلی موجودات از ازل تا ابد بر وجه تفصیل و در اوقات مترتبه موجب ابقاء و استمرار عالم در نظر متألهان و حکماست. و از ین معنی تعبیر به عنایت هم می نمایند در ین باب، برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: صدرالمتالهین، الموقف الثانی، من السفر الثالث، الاسفار ۵۵/۳ و مابعد.

۹— در باب مراتب نفس که نزد صوفیه مبنی بر اشارت مذکور در قرآن کریم است رجوع شود به: عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات، هامش شرح منازل السائرین ۹/—۱۲۷ که در ین باره به ایجاز تعریفات جامع به دست می دهد. برای تفصیلات مقایسه شود با کتب صوفیه، از جمله: لفظ نفس را بر دو معنی اطلاق کنند گاهی نفس الشئ گویند و بدان ذات و حقیقت آن چیز مراد بود ـ و گاهی اطلاق لفظ نفس کنند و مراد از آن نفس ناطقهٔ انسانی بود که عبارتست از مجموع خلاصهٔ لطایف اجزای ترکیب بدن که آن را روح حیوانی و طبیعی خوانند. نفس اماره و لوّامه و مطمئنه جمله اسامی اوست به حسب مراتب مختلفه و اوصاف متقابله. مصباح الهدایه/۸۴-۸۳.

۱۰— سؤال رسول قیصر از عمر در باب هبوط نفس در جسم یادآور سؤال مطروس نام از مجانین عقلاء عصر افلاطون است در مجلس وی و اقوال تلامذهٔ افلاطون در ین باب. اصل حکایت البته افسانه است و به مذاکرات حکماء یونان در مجلس اسکندر که در اسکندر نامهٔ نظامی گنجوی آمده است می ماند و حکمایی را که مطلقاً معاصر نبوده‌اند در یک مجلس حاضر نشان می دهد. جوابی را که این حکماء به سؤال مطروس می دهند قاضی سعید قمی در تعلیقه بر میمر اول اثولوجیا از داود ضریر نقل می کند. اثولوجیا، طبع آشتیانی /۵—۱۲۴؛ در اثولوجیا مسألهٔ علت هبوط نفس از عبارت رسالهٔ فاذون افلاطون هم نقل می شود. المیمرالاول /۳۹؛ در قصیدهٔ عینیهٔ شیخ نیز به این معنی اشارت هست و این قصیده صبغهٔ افلاطونی فکر شیخ را در باب مسألهٔ نفس تعبیر می کند. در کلام حکماء اقدمین هم رموز و اشارات متعدد در باب هبوط نفس هست که صدر المتالهین از آنجمله قصهٔ سلامان و ابسال و داستان حمامهٔ مطوّقهٔ کلیله و دمنه را نقل می کند. قصهٔ حمامهٔ مطوقه ظاهراً یک منشأ تمثیل رسالة الطیرست و حکایت سلامان وابسال در شرح نمط تاسع اشارات آمده است و جامی هم آن را با بعضی تصرفات شاعرانه نظم کرده است. برای تفصیلات در اصل مسأله رجوع شود به: الباب السابع من السفر الرابع، الاسفار الاربعه، ج ۸/۶۵—۳۵۵.

۱۱— معهذا امتناع شناخت روح را متکلمان از ین اشارت قابل استنباط نمی دانند، هر چند کثیری آن را مستند قول به امتناع شناخت روح دانسته‌اند. تهانوی ۱/۵۴۰.

۱۲ و ۱۳ و ۱۴— در باب روح مذکور در قرآن (۸۵/۱۷) و اینکه مراد از آن نفس ناطقه یا ملایک باید باشد رجوع شود به کشف الاسرار ۶۱۳/۵ ـ؛ و مقایسه شود با تهانوی ۵۴۱/۱ ـ. و در باب لفظ نفس و روح مقایسه شود با اقوال اهل لغت که گفته‌اند: النفس مؤنّث ان ارید بها الروح،نحو خرجت نفسه، و مذکر ان ارید بها الشخص، نحو عندی خمسة عشر نفساً. والروح ما به حیاة الانفس یذکّر و یؤنّث. راجع به روح حیوانی تعریف ذیل قابل ملاحظه است: الروح الحیوانی جسم لطیف منبعه تجویف القلب الجسمانی و ینتشر بواسطه العروق الضوارب الی سائر اجزاء البدن. جرجانی، تعریفات /۱۰۰. در مورد الفاظ روح و نفس و تفاوت معانی آنها در نزد حکما و صوفیه خلاصهٔ قول غزالی در ینجا نقل کردنی است: الروح ـ یطلق ـ لمعنیین: احدهما جسم لطیف منبعه تجویف القلب الجسمانی فینشر بواسطة العروق الضوارب الی سائر اجزاء البدن ـ والاطباء اذا اطلقوا لفظ الروح ارادوا به هذا المعنی و هو بخار لطیف انضجته حرارة القلب ـ المعنی الثانی هو اللطیفة العالمة المدرکة من الانسان و هوالذی ـ اراده الله تعالی بقوله قل الروح من امر ربی ـ. النفس ـ یتعلق بغرضنا منه معنیان: احدهما انه یراد به المعنی الجامع لقوّة الغضب و الشهوه فی الانسان ـ و هذا الاستعمال هوالغالب علی اهل التصوف لانهم یریدون بالنفس الاصل الجامع للصفات المذمومه من الانسان ـ والیه الاشارة بقوله علیه السلام اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک ـ (و) المعنی الثانی هی

اللطیفة التی - هی الانسان بالحقیقه و هی نفس الانسان و ذاته و لکنّها توصف باوصاف مختلفه بحسب اختلاف احوالها فاذا سکنت تحت الامر - سمیت نفس المطمئنه - واذالم یتمّ سکونها ولکنها صارت مدافعة للنفس الشهوانیه و معترضه علیها سُمّیت النفس اللوامه - وان ترکت الاعتراض و اذعنت و اطاعت لمقتضی الشهوات - سمیت نفس الامّاره بالسوء. غزالی، احیاء، کتاب شرح عجائب القلب ۳/۴-۳.

۱۵— آنچه استنباط ما را در ین معنی تایید می کند نظیر مضمون است در خود مثنوی ۵/۷-۱۹۵۶. در شرح اسرار با آنکه ضبط :نفس اول راندبرنفس دوم، راازبعضی نسخ نقل می کند صورت عقل اول راند بر عقل دوم را که در هیچ یک از نسخه‌های معتبر قدیم نیست ترجیح می‌دهد و اشکالی که در تفسیر پیش می‌آید از همین جاست. می گوید: عقل اول راند بر عقل دوم، و در بعضی نسخ: نفس اول راند، و اول اشهرو اولی است. و به عقل اول عقل کل و به نفس اول نفس کل مرادست. و علی ای تقدیر می پروراند آن را که جنبش خلق ازسرست - . شرح اسرار /۲۷۷.

۱۶— در باب جنبهٔ افلاطونی که در قول‌شیخ در قصیدهٔ عینیه‌در بارهٔ نفس هست، رجوع شود به دنبالهٔ جستجو در تصوف /۲ - ۲۹۱، ۳۷۸.

۱۷— مقایسه شود با قول عبدالکریم جیلی: و عندی‌انّ‌العالم انما هو مرآة القلب فالاصل والصورة و هو القلب والفرع و المرآة هوالعالم - و دلیلنا ان القلب هوالاصل و العالم هوالفرع، قوله تعالی (ای فی الحدیث القدسی): ما وسعنی ارضی ولا سمائی و وسعنی قلب عبدی المومن و لو کان العالم هوالاصل لکان اولی بالوسع من القلب. الانسان الکامل فی معرفة الا واخر والاوایل ۲/۱۶.

۱۸ و ۱۹— قال مجاهد معناه الایمرفونی - کشف الاسرار ۹/۳۲۴، در باب مفهوم سابق و ظالم و مقتصد: عن جعفر بن محمدقال: السابق مقرب ناج و المقتصد معاتب ناج والظالم معذب ناج - قال ابوبکر الوراق: رتبهم هذا الترتیب علی مقامات الناس لان احوال العبد ثلاثه :معصیة و غفلة، ثم توبة، ثم قربة. فاذا عصی دخل فی حیّز الظالمین، و اذا تاب دخل فی جملة المقتصدین، فاذا صحّت التوبة و کثرت العبادة و المجاهده دخل فی عداد السابقین. کشف الاسرار ۸/۱۸۷؛ مقایسه شود نیز با همان کتاب /۱۸۶.

۲۰— آیا در این اشارت که مولانا به تفاوت حال ماهی و جز ماهی می کند ممکن است به سؤال و جوابی هم که بین شمس تبریزی با او در اولین مکالمهٔ آنها راجع به فرق حال محمد با بایزید رفت ناظر بوده باشد؟ به هر حال ماهی سالک بحری است که از آب سیری ندارد و آنکه جز ماهی است هر چند مثل سایر موجودات بحری دردریاست ازآبش سیر می شود فقط آنکس که بحری نیست ازآب به کلی محروم می‌ماند. تفسیری هم هست که جز ماهی همانست که محروم می ماند و روزش دیر می شود. مقایسه شود با تفسیری که صوفیه از آیهٔ شریفهٔ مورد اشاره کرده‌اند. کشف الاسرار ۸/۱۹۵. در باب بیت مثنوی مقایسه شود نیز با: مکاتیب قطب /۵-۳۰۴.

۲۱— یحیی معاذ- نامه‌یی نوشت به با یزید گفت چگویی در کسی که قدحی شراب خورد و مست ازل و ابد شد، بایزید جواب داد که من آن ندانم، آن دانم که اینجا مرد هست که درشبانروزی در یاهای ازل و ابد در می کشد و نعرهٔ هل من مزید می زند. تذکرة الاولیاء ۱/۱۴۳.

۲۲ و ۲۳— در باب ایمان ابوطالب مقایسه شود با همین یادداشت ها، فصل ۹،شمارهٔ ۲۷. در مورد التزام شریعت و طریقت و جمع آنها مقایسه شود با: اسرار التوحید، طبع بهمنیار /۲۶۱؛ الرسالة القشیریه، طبع مصر /۴۴۳؛ مرصاد العباد /۴۳؛ شرح گلشن راز /۵۶۵؛ تهانوی، کشاف ۱/۲۰-۹۱۹.

۱۳

۱— نظیر: ان للربوبیه سراً لو ظهر بطلت الربوبیه، و معناه ان الربوبیه موقوفه علی المربوب. نقد النقود، ضمیمهٔ جامع الاسرار /۶۶۴. اشـارت متن مقایسه شود با قول هجویری: شریعت جزحقیقت نیست وحقیقت جز شریعت نی. کشف المحجوب /۱۷۶.

۲ و ۳— عنقاء که آن را عبارت از سیمرغ دانسته‌اند و با آن منطبق شمرده‌اند. ثمار القلوب /۴۵۰. در قصهٔ اصحاب الرس نام مرغی است با گردنی دراز و رویی شبیه به انسان که گویند سالی یک بار در میان خلق ظاهر می‌شد و چون موجب تهدید نفوس و هلاک طیور می‌گشت، به دعای پیغمبر قوم هلاک شد و یا به هر صورت دیگر در میان قوم ظاهر نشد. در باب اخبار و احوالش رجوع شود به: مروج الذهب، طبع مصر ۳۶۴/۱ –۷؛ حبیب السیر ۶/۴— ۶۹۵. پس عنقاء مرغی افسانه‌یی است که نام وی به صورت عنقاء مُغرب غالباً مذکورست اما همواره از مقولهٔ اموری تلقی می‌شود که اسم آنها در میان هست و لیکن جسم آنها را هرگز کسی ندیده است. معهذا شمیطیه از فِرَق غلاة آن را مرغی واقعی دانسته‌اند که به هنگام ظهور امام مرکب وی خواهد بود و چنانکه جاحظ خاطر نشان می کند جز این طایفه هیچ کس به وجود عنقا اظهار اعتقاد نکرده است. جاحظ، الحیوان ۱۲۳/۷—۱۲۰. به هر حال آن را در لسان شعراء عنقاء مُغرب می خوانند و این تعبیر را ثعالبی از مقولهٔ اضافة الشئ الی صفته می داند، فقه اللغه /۲۶۸. پیغمبری را هم که دعای او موجب هلاک یا انقطاع ظهور عنقا شد بعضی حنظله بن صفوان خوانده‌اند و غالباً خالدبن سنان عبسی ذکر کرده‌اند. در بارهٔ خالد بن سنان گفته‌اند که وی در دورهٔ فترت بین عهد عیسی و بعثت رسول می زیست و گویند اولین پیامبر از اولاد اسمعیل وی بود. برخی وی را مبشر به رسالت محمد صلی الله علیه خوانده‌اند و بعضی گفته‌اند از سورهٔ اخلاص هم آگهی داشت. ثمارالقلوب /۴۵۶. قصهٔ وصیت او در باب اخبار احوال بعد از موت وی در روایات عرب سابقه دارد و در کتاب الحیوان جاحظ ۴۷۷/۴ و المعارف ابن قتیبه /۶۲ هم هست. جاحظ این روایت و قول به نبوت او را به استناد قول متکلمین مردود می شمرد و اینکه در رد این نسبت وی را بدوی می خواند و تاکید می کند که خداوند در بین بدویان پیامبری مبعوث نکرده است، الحیوان ۴۷۸/۴، نشان می دهد که وی و هم فکرانش اخبار راجع به نبوت وی را در بین اعراب به جنبهٔ عربی و بدوی بودنش مربوط و منسوب می دانسته اندو آن را از موضوعات اعراب بدوی می شمرده‌اند. سیمرغ و عنقا در تعبیر عرفا متضمن معنی رمزی است و بعضی آن را عبارت از عقل کلی دانسته‌اند و عطار و غزالی در منطق الطیر ورسالة الطیر آن را همچون رمزی از هادی مرشد نشان داده‌اند و حکماء هم، از جمله شیخ اشراق، برای آن جنبهٔ رمزی قایل شده‌اند، صدرالمتالهین، با همین تعبیر رمزی، آن را بر خلاف پندار عام، دارای وجود واقعی نشان می دهد که واسطهٔ ایصال فیض عقلی و روحانی است و بر سبیل رمز و اشاره در بارهٔ وی می گوید: العنقاء محقق الوجود عندالعارفین لایشکون فی وجوده –. الباب العاشرُ من السفر الرابع، الاسفار۵ (=۹)/۱۴۴.

۴— از آنجمله است قول صاحب تجرید: و هی (یعنی البعثة) واجبة لاشتمالها علی اللطف فی التکالیف العقلیه. کشف المراد /۲۱۷. و مراد از لطف نزد متکلمان امری است که مکلّف را به طاعت نزدیک کند و از معصیت دور دارد ودر عین حال به حدّالجاء هم نرسد. وجوب لطف بر خداوند، در آنچه مربوط به واجبات عقلیه است، نزد شیعه و معتزله مذکورست، برای تفصیل رجوع شود به: کشف المراد /۲۰۱ – و ۲۱۷؛ مقایسه شود با: شرح تجرید فارسی / ۴۶۰ و مابعد.

۵— مقایسه شود با قول عبدالکریم جیلی در باب الستین از کتاب خویش: فی الانسان الکامل وانه محمد صلی الله علیه و سلم: ان افراد هذا النوع الانسانی کل واحد منهم نسخة للاخر بکماله - ثم انهم متفاوتون فی الکمال فهم الکامل و الاکمل و لم یتعین احد منهم بما تعین به محمد صلی الله علیه و سلم فی هذا الوجود - فهو الانسان الکامل والباقون من الانبیاء والاولیاء الکُمّل صلوات الله علیهم ملحقون به لحوق الکامل بالاکمل - و لکن مطلق لفظ الانسان الکامل حیث وقع فی مولفاتی انّما ارید به محمداً صلی الله علیه و سلم. الانسان الکامل ۴۶/۲. و اشارت شیخ هم در فص محمدی از فصوص به همین معنی است که می گوید: انما کانت حکمته فردیّه لانه اکمل موجود فی هذا النوع الانسانی، فصوص /۲۱۴؛ مقایسه شود نیز با: فتوحات مکیه ۹۷/۲ -

۶— در باب معنی الهام و وحی و خاطر و وارد رجوع شود به تعریفات جرجانی، طبع مصر /۲۸، ۳۴، ۸۵، ۲۲۲. در بارهٔ ارتباط منامات با نبوت مقایسه شود با غزالی در المنقذمن الضلال: ادراک هذا الجنس الخارج عن مدرکات العقل احدی خواص النبوه و لها خواص کثیره سواها و ماذکرناه قطرة من بحرها انما ذکرناها لان معک انموذجاً منها و هو مدرکاتک فی النوم و معک علوم من جنسها - طبع مصر، ضمیمة الجام العوام /۱۳۶؛ همچنین مقایسه شود با قول وی در احیاء: و لما کانت الغشاوه منقشعه عن اعین الانبیاء علیهم السلام فلا جرم نظروا الی الملکوت و شاهدوا عجائبه - و مثل هذه المشاهده لامطمع فیها لغیر الانبیاء و الاولیاء - و انما الممکن فی امثالنا مشاهده اخری ضعیفة الاانها ایضاً مشاهدهٔ نبویه و اعنی بها المشاهده فی المنام و هی من انوار النبوه. قال رسول الله صلی الله علیه و سلم «الرؤیا الصالحه جزء من ستة و اربعین جزء من النبوه» و هو ایضاً انکشاف لا یحصل الابانقشاع الغشاوه عن القلب. احیاء ۴۸۸/۴.

۷— ایاک ان تکون تکیّسک و تبرّؤک عن العامه هو ان تنبری منکراً بکل شئ فذلک طیش و عجز ولیس الخرق فی تکذیبک مالم یستبن لک بعد جلیّه دون الخرق فی تصدیقک مالم تقم بین یدیک بیّنةٌ، بل علیک الاعتصام بحبل التوقف و ان ازعجک استنکار مایوعاه سمعک ما لم تتبرهن استحالته لک فالصواب ان تسرح امثال ذلک الی بقعة الامکان مالم یذدک عنه قائم البرهان واعلم ان فی الطبیعة عجائب و للقوی العالیه الفعاله والقوی السافله المنفعله اجتماعات علی غرائب. اشارات ۴۱۸/۳.

۸ و ۹— یقظه را بعضی صوفیه اولین منزل از منازل بدایات و در واقع قبل از توبه و همچون مقدمهٔ آن می دانند اما نزد اکثر سیر در منازل سلوک از توبه آغاز می شود. رجوع شود به: محمود الفرکاوی القادری، شرح منازل السائرین، طبع الاب بورکی، قاهره ۶۱۲/۱۹۵۳؛ شرح عبدالرزاق کاشانی، طبع سنگی تهران ۲۱/۱۷— تبدیل سیئات به حسنات هم مبنی بر آیهٔ شریفهٔ: الامن تاب و آمن و عملاً صالحاً فاولئک یبدل الله سیئاتهم حسنات (۷۰/۲۵) است که هم عمل صالح را در دنبال توبه الزام می کند.

۱۰— تعبیر ابن عربی است در فص آدمی: و هو للحق بمنزلة انسان العین من العین الذی یکون به النظر - فهو من العالم کفصّ الخاتم من الخاتم و هو محلّ النقش و العلامه التی بها یختم الملک علی خزائنه. فصوص الحکم /۵۰.

۱۱— در باب نام موسی و اشتقاق آن ابن عربی می گوید خود فرعون او را موسی خواند چون در زبان قبطی «مو» به معنی آب بوده و «سا» به معنی درخت: سمّاه فرعون موسی و المو هوالماء بالقبطیه و سا هوالشجره فسمّاه بما وجده عنده فان التابوت وقف عندالشجره فی الیمّ. فص موسوی، فصوص /۲۰۰. همین معنی در اقوال اهل تفسیر و قصص هم غالباً منقول است. از جمله: پس آسیه او را موشا نام برنهاد، به زبان عبری

موسی موشاست. «مو» آب است و «شا» درخت یعنی که او را در میان آب و درخت یافتیم. کشف الاسرار، ج ۱۲۴/۶. و انّما سُمّی موسی لانهم وجدوه فی ماء وشجرو الماء بالقبطیه موو الشجر شا. تاریخ الطبری، طبع دخویه I، ۴۴۹/۱. معهذا وجه اشتقاق وی را به معنی «از آب کشیده شده» هم یافته اند. قاموس کتاب مقدس /۴۸۹. و ظاهراً تحقیق آن است که لفظ قبطی قدیم است: Msy به معنی مولود و ولید، چنانکه همین لفظ در نام رمسس یعنی ابن رع (رع: خدای مصر Ra)هم هست و در بعضی دیگر از اعلام قدماء مصر نیز آمده است و چون قوم در آن زمان در مصر می زیسته اند نام قبطی و مصری داشته اند و تعداد دیگر از منسوبان موسی واز قدماء قوم نیز اسماء مصری دارند. مقایسه شود با:

Mircea Eliade, Histoire des Croyances et des ideés religieuses ,Paris 1980,I/191.

۱۲ــ ابن عربی قول آسیه را که در باب کودک به فرعون می گوید و او را قرّة عین و روشنایی چشم خویش و او می خواند متضمن اشارت به نجات نهائی و ایمان فرعون می پندارد: فقالت امرأة فرعون فی حق موسی انّه قرّةعین لی ولک فبه قرّت عینها بالکمال الذی حصل لها ـ و کان قرّة عین لفرعون بالایمان الذی اعطاه الله عندالغرق فقبضه طاهراً مطهراً لیس فیه شئ من الخبث لانّه قبضه عندایمانه قبل ان یکتب شیئاً من الآثام، و الاسلام یجبّ ما قبله. فص موسوی، فصوص /۲۰۱. در باب قول ابن عربی راجع به ایمان فرعون، رجوع شود به فصل ۱۰، یادداشت شمارهٔ ۳۴. این حکم ابن عربی مقایسه شود با اقوال مفسرین: و قالت خذه قره عین لی ولک . قال فرعون هوقرّة عین لک ولالی. قال عبدالله بن عباس لوانّه قال و هولی قرّة عین اذاً لآمن به ولکنها آبی. تاریخ الطبری، I، ۴۴۹/۱؛ ایضاً فرعون به قتل وی همت کردآسیه گفت قرّة عین لی ولک لاتقتله. ما را هیچ فرزند نیست و این کودک روشنایی چشم من و تست او را مکش تا او را فرزند گیریم و نفع او به ما رسد. قال النبی صلی الله علیه و سلم انّ فرعون قال اما انا فلاحاجه لی فیه، ولو قال یومئذ هو قرّةعین لی کما هولک لهداه الله کما هداها، رسول خدا گفت اگر فرعون آن روز گفتی قرّة عین لی راه یافتی چنانکه آسیه گفت و راه یافت. کشف الاسرار ۱۲۴/۶.

۱۳ــ شیخ صدرالدین قونوی: اولوالعزم، کل رسول بعث بالسیف فهو خلیفة من خلفاء الحق و انه من اولی العزم فان کثیراً من الناس لم یعرفوا معنی اولی العزم و هم الذین یبلغون رسالا ت ربهم و یلزمون من ارسلوا الیهم بالایمان فان ابوافقاتلوهم، بخلاف الرسول اذاتقربوها الرسول و لم یؤمر باتصال فانه ما علیه الا البلاغ. کتاب الفکوک، شرح منازل السائرین /۲۸۸. در بارهٔ اولوالعزم و مراد از آن در آیهٔ شریفهٔ (۳۵/۴۶)، قال ضحاک: دو والجد والصبر، و قیل العزم القوّة والثبات، و اختلفوا فیهم قال ابن زید: جمیع رسل الله اولوالعزم ـو قیل هم سته: نوح و هود و صالح و لوط و شعیب و موسی، و هم المذکورون علی النسق فی سورة الاعراف و الشعراء، کشف الاسرار ۸/۹ــ۱۶۷.

۱۴ــ عبارت ذیل از ابن عربی با شرح داود قیصری در تفسیر آن، نظرگاه شیخ و تفاوت آن رابا قول مولانا در ین زمینه روشن می کند: فکان عتب موسی اخاه هارون لما وقع الامر فی انکاره وعدم اتساعه فان العارف من یری الحق فی کل شئ بل یراه عین کل شئ. فص هارونی، فصوص /۱۹۲. قول قیصری فی شرح کلام الشیخ: ای کان عتب موسی اخاه هارون لاجل انکاره عبادة العجل و عدم اتساع قلبه لذلک ـ واعلم ان هذا الکلام و ان کان حقاً من حیث الولایه و الباطن و لکن لایصح من حیث النبوة و الظاهر فان النبی یجب علیه انکار العبادة لارباب الجزئیه، کما یجب علیه ارشاد الامه الی الحق المطلق و لذلک انکر جمیع الانبیاء عبادة الاصنام، شرح فصوص الحکم، نسخهٔ خطی.

۱۵— از جمله رجوع شود به قصهٔ مذکور در منطق‌الطیر ۶/۳۹؛ مقایسه شود با احیاء ۲۵۳/۴؛ حلیة الاولیاء ۹/۱۰.

۱۶ و ۱۷— قاضی عیاض: و معناه و بقائک یا محمد و قیل و عیشک، و قیل و حیاتک و هذه نهایة التعظیم و غایة البرّ و التشریف. الشفا بتعریف حقوق المصطفی ۳۲/۱. در بارهٔ این معنی که عنوان انسان کامل درمقام اطلاق راجع به اوست رجوع شود به همین فصل، یادداشت شمارهٔ ۵.

۱۸— الشریعة اقوالی والطریقة افعالی و الحقیقة احوالی -. عزیزنسفی، انسان کامل، طبع و تصحیح ماریژن موله /۱۳؛ تهانوی ۹۲۰/۱؛ مقایسه شود با: طرایق الحقایق ۳۲/۱.

۱۹— در باب ایمان و اینکه ایمان به تقلید تمام نیست، مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۱۲، شمارهٔ ۲. برای تفصیل راجع به تفاوت ایمان و اسلام و مسالهٔ زیادت و نقصان در ایمان رجوع شود به غزالی، احیاء ۱۲۵/۱ -؛ مقایسه شود با: ترجمهٔ احیاء ۳۲٤/۱ -.

۲۰— اشارت به حدیث: مفتاح الصلاة الطهور، وحدیث: الطهور نصف الایمان. احیاء ۳۱/۱. در بارهٔ مأخذ احادیث مقایسه شود با: المغنی درذیل احیاء؛ ایضاً مقایسه شود با: ترجمهٔ احیاء ۲/۱—۳۵۱.

۲۱— وحقیقت نماز نیست الامناجات با حق که: المصلّی یناجی ربّه؛ ودر همین معنی حضرت مولوی فرماید:

مراغرض ز نماز آن بود که یک ساعت   غـم فـراق تـرا بـا تـو را زبـگـزارم
وگرنه این چه نمازی بود که هرساعت   نشسته روی به محراب ودل به بازارم

لب لباب مثنوی، با مقدمهٔ سعید نفیسی، طهران ۱۳٤٤/٤۷.

۲۲و۲۳و۲٤— ابن عربی: و هی (ای: الصلاة) عبادة مقسومه بین الله و بین عبده کما قال فاذکرونی اذکرکم. و هی عبادة مقسومة بین الله و بین عبده بنصفین. فنصفها لله و نصفها للعبد کماورد فی الخبر الصحیح عن الله تعالی انه قال قسمت الصلاة بینی و بین عبدی نصفین -. فص محمدی، فصوص /۲۲۲؛ مقایسه شود با: احیاء ۱۷٤/۱؛ ایضاً: فلما کانت (= الصلاة) مناجاة فهی ذکر، ومن ذکر الحق فقد جالس الحق و جالسه الحق فانه صح فی الخبر الالهی انه تعالی قال: اناجلیس من ذکرنی ومن جالس من ذکره وهو ذو بصر رأی جلیسه فهذه مشاهده ورؤیة فان لم یکن ذابصر لم یره. فص محمدی، فصوص /۲۲۳؛ مقایسه شود با: مؤیّد الدین جندی: الرؤیة و الشهود و السماع من العبد المصلی للحق قد یکون ببصر الایمان وقد یکون ببصرالبصیرة و الفهم و قد یکون بالرؤیة البصریه. شرح فصوص /٦۸۹. ابن عربی: فقال (النبی صلی الله علیه و سلم) و جعلت قرّة عینی فی الصلاة و لیس الامشاهدة المحبوب التی تقربها عین المحب: من الاستقرار: فتستقر العین عند رویته فلا تنظر معه الی شئ غیره فی شئ وغیرشئ. ولذلک نُهی عن الالتفات فی الصلاة و انّ الالتفات شئ یختلسه الشیطان من صلاة العبد فیحرمه مشاهدة محبوبه. فص محمدی، فصوص الحکم /۲۲۵.

۲۵— علاقه به خروج از خلوت و میل به غزای باکفار درنزد عیاضی ظاهراً ناشی باشد از میل به مخالطت خلق که سالک را از استمرار در خلوت و ریاضت باز می دارد و بیشتر به حج و غزا وآنچه انسان را در نزد خلق ممدوح می نماید وامی دارد. ضمن حدیثی قدسی که از حُذیفه نقل است خدای تعالی می گوید: فمن الناس من یدخل الخلوة علی مراغمة النفس اذالنفس بطبعها کارهه للخلوة مبالة الی مخالطة الخلق - عوارف المعارف /۱۵۰. وصوفیه این معنی را که انسان از اینکه مورد مدح واقع شود خرسندی دارد و در آن حلاوت

می یابد از غوامض آفات نفس تلقی کرده‌اند. مقایسه شود با: الرسالة القشیر یه /۴۹. در واقع مخالفت عیاضی هم با نفس در علاقه یی که وی به غزای کفار اظهار می کند از همین جاست.

۲۶ــ بر تقدیر آنکه از نفس اول مراد نفس کل در تعبیــــر حکما باشد غی و ضلال قوم به قضاء الهی منسوب می شود که قابل تبدیل نیست و یاس انبیاء از اهتداء قوم از همین معنی خواهد بود، اما تعبیر نفس کل یا نفس اول در ین گونه معنی با مذاق مولانا موافق نیست و با مشرب فلاسفه بیش از آن تناسب دارد که بتواند مرضی و مقصود گویندهٔ مثنوی باشد. آنچه غرابت این طرز تعبیر را در نزد مولانا بیشتر نشان می دهد تحاشی وی از قبول وصف علت اولی است در مورد حق، که در واقع بیشتر به جهت کراهت از اقوال و آراء فلاسفه است در مباحث مربوط به الهیات. مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۱۳، یادداشت شمارهٔ ۱۵ و همچنین فصل ۱۱ شمارهٔ ۲۰.

۲۷ــ الزهد عند غیرالعارف معاملة ما کانّه یشتری بمتاع الدنیا متاع الاخره، و عندالعارف تنزه ما عمّا یشغل سرّه عن الحق ــ و العبادة عند غیرالعارف معاملة ما کانّه یعمل فی الدنیا لاجرة یأخذها فی الاخرة ــ و عند العارف ریاضة مالهممه و قوی نفسه ــ اشارات ۳۷۰/۳.

۲۸ــ در بارهٔ حباط واحباط اعمال که در قرآن کریم مکرر بدان اشارت هست (از جمله: ۲۱۷/۲، ۵/ ۵) آنچه اشاعره در آن باب قایل شده‌اند، کیمیای سعادت، طبع آرام/۴۹۵، ۵۹۷، ۶۰۷، نزد معتزله و شیعه مقبول نیست. انوارالملکوت /۱۷۲؛ قواعد العقاید خواجه ذیل تلخیص المحصل /۴۶۷. راجع به تفاوت قول متکلمان در ین باب با آنچه در قرآن بدان اشارت هست رجوع شود به: حاج شیخ ابوالحسن شعرانی، شرح تجرید /۸۱ــ۵۷۸.

۱۴

۱ــ معاملات یا علم معامله عبارتست از آنچه عمل به آن سالک را در نیل به علم مکاشفات که ورای عبارت و اشارت است کمک می کند و چون غایت آن وصول به سعادت اخروی است در نزد قوم برآنچه نزد علماء رسمی متداولست و عمدهٔ آن متضمن مصالح دنیوی است برتری دارد. مقایسه شود با: غزالی، احیاء، ۱۱/۱ــ۱۰؛ ایضاً مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۱۰، شمارهٔ ۳۶ و ۳۷.

۲ــ چنانکه ابوالمظفر اسفراینی، ضمن بیان فضائل اهل السنه و الجماعه و بیان ما اختصوا به من مفاخرهم، می گوید: وسادسها، علم التصوف و الاشارات و مالهم فیها من الدقایق و الحقایق لم یکن قط لاحد مــــن اهل البدعه فیه حظ ــ وقد ذکر ابوعبدالرحمن السلمی من مشایخهم قریباً من الف، و جمع اشاراتهم و احادیثهم ولم یوجد فی جملتهم قط من ینسب شئ من بدع القدریه و الروافض و الخوارج ــ. التبصیر فی الدین /۱۷۳.

۳و۴ــ مقایسه شود با آنچه مخالفان صوفیه و بعضی از مشایخ خود آنها در نقد افراط کاریهای قوم به بیان آورده‌اند. دنبالهٔ جستجو درتصوف ایران /۹ ــ. در باب آداب خلوت و فوایدآن مخصوصاً به اقوال شیخ کبری رجوع شود: دنبالهٔ جستجو /۹۰ ــ.

۵ــ در باب فتوت و ارتباط آن با تصوف رجوع شود به جستجو در تصوف /۵۱ ــ۳۴۹.

۶ــ جهت دلایل منکران تربیت و جوابی که صوفیه در ین باب دارند رجوع شود به احیاء علوم الدین ۵۴/۳ ــ.

۷ــ قال صلی الله علیه وسلم بعثت لاتمم بکارم الاخلاق، احیاء علوم الدین ۳۵۲/۲. روی عن النبی علیه

الصلاة و السلام انه قال بعثت بمکارم الاخلاق. اللمع فی التصوف /۱۳۳. غزالی در کتاب احیاء در بیان آداب معیشت اشارت به پاره‌یی از محاسن اخلاق وی را بسنده می‌یابد و صوفیه و اهل ریاضت غالباً تخلق به اخلاق رسول و اقتداء به سیرت وی را به مثابهٔ جزوی از سنت التزام کرده‌اند. مقایسه شود با: اللمع /۱۳۰؛ احیاء ۳۵۱/۲ــ.

۸ــ برای سخنان ابن جوزی وسایر کسانی از متشرعه که اینگونه ریاضات قوم را تخطئه کرده‌اند رجوع شود به: دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران /۳۶ــ۹.

۹ــ قول حاجی سبزواری در ین باب چنین است: چنانکه فیثاغورس می گوید من صدای افلاک را شنیدم و از آن علم موسیقی را نوشتم. شرح اسرار /۲۷۸. و این قول ماخوذست از آنچه شهرستانی درباب وی می گوید که: یدعی انه شاهد العوالم بحسّه وحدسه و بلغ فی الریاضه الی ان سمع حفیف الفلک ووصل الی مقام الملک وقال ماسمعت شیئاً قط الذّ من حرکاتها ولا رایت شیئا ابهی من صورها و هیآتها. الملل و النحل، طبع مصر، ج۲/ ۱۳۲؛ مقایسه شود با ترجمهٔ الملل و النحل/۲٦٤ــو مما نقل عن فیثاغورس ان العالم انما الف من اللحون البسیطهٔ الروحانیه و یذکران الاعداد الروحانیه غیر منقطعه ــ ۱۳۷/۲؛ مقایسه شودبا ترجمه /۲٦۸؛ و مما اخبر عنه فیثاغورس و اوصی به قال انی عاینت هذه العوالم العلویه بالحسّ بعدالریاضهٔ البالغه وارتفعت عن عالم الطبایع الی عالم النفس و عالم العقل فنظرت الی ما فیها من الصور المجرده و مالها من الحسن والبهاء و النور وسمعت مالها من اللحون الشریفه و الاصوات الشجیة الروحانیه، ایضاً الملل و النحل ۱٤۰/۲؛ مقایسه شود با ترجمهٔ فارسی/۲۷۱. در باب فیثاغورس و همچنین افلاطون و آنچه مسلمین راجع به اقوال آنها در موسیقی نقل می کرده‌اند مقایسه شودبا موارد ذیل: فیثاغورس ــ وکان یری ان المبادی التی خلقها الله تعالی هی الاعداد و المعادلات التی فیها ثم استخرج بذکائه علم الالحان واوقعها تحت النسب والاعداد. منتخب صوان الحکمه /۸۰، ۸۳. عن افلاطون انه قال فی کتابه المسمی طیماوس ان الله اعطانا السمع و الصوت لیکونا سبباً لنا الی نیل الحکمه. افلاطون فی الاسلام /۱٤٦. و اما تالیف اللحون فاول من ابدعها قوم من الیونانیین یقال لهم ثامس فیما بین قسطنطنیه و اسقلیه و ذلک لکثرة ما نالهم من الحروب فوضعوا اداتین احداهما لتنبع الجرئة فی قلوب اولیائهم ــ و الاخری لترهیب قلوب اعدائهم و تشویه عقولهم و تولیه فکر هم بالالحان المجزعة المؤدیة الی النکول. منتخب صوان الحکمه /۹۷.

۱۰ــ مثل هجویری: بدانکه اندر شریعت و طریقت مر رقص را هیچ اصلی نیست از آنچ آن لهو بود به اتفاق همه عقلا چون به جد باشد و چون به هزل بود لغو و هیچ کس از مشایخ آن را نستودست. کشف المحجوب /٥٤۱؛ و شیخ احمد جام: این کار بدین سبب راست نیامد که کسی از سردعوی خویش نعره‌یی بزند یا در میان حلقهٔ درویشان آستین برافشاند و یا سری در جنباند و یا پای بر زمین زند، و این هرگز نه رسول کرده است ــ نه صحابهٔ او. مفتاح النجات شیخ احمد جام، به اهتمام دکتر علی فاضل /۱۵۸. در واقع مولانا هم «رقص بی مقصود» را که عبارت از لهو مجرد باشد تجویز نمی کند و آن را به رقص خرس تشبیه می کند و رقص صوفیان راستین را مستلزم خودشکنی و کسر نفس می داند و آن را وسیله‌یی می یابد که آنچه را رعایت آداب همچون پنبه‌یی برجراحت شهوات نفسانی نهاده است از روی آن برمی کند و از تراکم ریش و خونی که در زیر پنبه هست و موجب بروز سوء خلق و ظهور خباثت های بدتر می شود، مانع می آید و در واقع بدینگونه شهوت نفس را چاره می کند:

موبه‌مو بیند زصرفهٔ حرص انس　　　رقص بی مقصود دارد همچو خرس

رقص آنجا کن که خودرا بشکنی پنبه را از ریش غفلت برکنی

مثنوی ۳/۵— ۹٤.

۱۱و۱۲و۱۳— در باب خبراتِ خالد و تمسک صوفیه بدان رجوع شود به مصباح الهدایه/۸—۱٤۷؛مقایسه شود با دنبالهٔ جستجو /۱۵. در بارهٔ ارتباط خانقاه با اهل صفه رجوع شودبه: شرح تعرف۱/۳۸— ۳۹، و ۶۱—۶۰؛مقایسه شودنیز با :دکتر احمد علی رجائی، فرهنگ اشعار حافظ /۸۱. در باب وظایف خادم در خانقاه، مقایسه شود با: مصباح الهدایه /۱۵٦.

۱٤— در باب حمزه خواری صوفیه و اینکه آن را به عنوان امری که بر سنت مبتنی است می نگریسته اند رجوع شود به: فروزانفر، حواشی و تعلیقات بر، معارف بهاء ولد ۲/۸—۱۸٦.

۱۵ و ۱٦— قول جنید که گوید: لیس الاعتبار بالخرقه انما الاعتبار بالحرقه، تذکرةالاولیاء /۲/٤۲، حاکی از ین معنی است معهذا در باب نقش علایق رجوع شود به کشف المحجوب /٦۱—و مصباح الهدایه /۱٤۷. در باب خرقه های ملون و توجه صوفیه به رنگ ازرق رجوع شود به: اسرار التوحید /۲۸٦؛ عوارف /۲۱۵؛و مقایسه شود با: دنبالهٔ جستجو /۱۵— ۱٤.

۱۷و۱۸و۱۹— شیخ صدرالدین قونوی در ین شهر حوزهٔ تدریس و مجلس املاء حدیث داشت و علاوه بر عنوان شیخ الاسلام به علم رسمی مشغول بود. حتی درسفر مصر هم قسمتی از اوقات خودرا صرف املاء و تقریر شرحی بر قصیدهٔ تائیهٔ ابن فارض کرد. دعاوی غریبه هم که نه باطور اهل علم می سازد و نه باطور اهل ریاضت از شیخ او ابن عربی و از یاران و شاگردانش امثال سعد الدین حمویی و عفیف الدین تلمسانی نقل می شد که ظاهراً همانها را اصحاب شیخ سخنان بلند تلقی می کردند. البته اینگونه اقوال با سخنان مولانا تجانس نداشت و اینکه بعضی می پندارند سخن مولانا و حتی عطار و سنائی را جز با کمک این اقوال نمی توان در یافت دعوی بی حجت است. غیر از اشارت به طعانه در مثنوی از یک حکایت مناقب ۱/۲۱۹ که به موجب آن مولانا نزدیک زاویهٔ شیخ صدر الدین معارف می گوید و به تعریض خاطرنشان می کند که آنچه هر روز در ینجا گفته می آید پوست پوست است و از ذکر دوست خالی است برمی آید که آنگونه سخنان بلند قوم را مولانا با نظر قبول نمی دیده است با آنکه از بعضی اصحاب صدرالدین هم اقوالی درتعظیم قدر مولانا در افلاکی نقل است اشارت آمیخته به تعریض مولانا در حق آنها قابل ملاحظه است که می گوید: قال الجراح المسیحی شرب عندی طائفة من اصحاب شیخ صدرالدین.ـ فیه ما فیه /۱۲٤.

۲۰ و ۲۱— در بارهٔ شطحیات صوفیه و تاویلات آنها رجوع شود به شرح شطحیات روزبهان بقلی، طبع هنری کوربین، طهران ۱۹٦٦؛ و تفصیلات مذکور در اللمع فی التصوف سراج،طبع مصر /٤۵۳—. در باب کسانی که به سبب استغراق در علم رسمی مجالس مولانا را نمی پسندیده اند مقایسه شود با اشارات خود وی: این کسانی که تحصیلها کردند و در تحصیلند می پندارند اگر اینجا ملازمت کنند علم را فراموش کنند و تارک شوند.ـ فیه ما فیه /۱۵٦. معهذا از زبان بعضی از ین اصحاب شیخ صدرالدین که اهل تحصیلها بوده اند نیز درروایات افلاکی اقوالی حاکی از تعظیم شیخ آنها در حق مولانا نقل شده است که بر تقدیر صحت اعتقاد باطنی خود آنها را هم بیان می کند، مقایسه شود با مناقب ۱/۳۶۰—۳۵۹.

۲۲— از عبدالله مبارک «نقل است که گفت هر که راه ادب آسان گیرد خلل در سنت ها پدید آید و هر که سنت ها آسان گیرد او را از فرایض محروم گردانند و هر که فرایض آسان گیرد از معرفتش محروم گردانند و هر که از معرفت محروم بود دانی که که بود». تذکرة الاولیاء ۱/۱۸٦.

۲۳— الجلاجلی البصری یقول: التوحید ـ یوجب الایمان فمن لاایمان له لا توحید له، و الایمان یوجب الشریعه فمن لاشریعة له لاایمان له و لا توحید له، و الشریعه توجب الادب فمن لاادب لا شریعة له و لا توحید. اللمع فی التصوف /۱۹۶؛ مقایسه شود با: بدانکه منشأجمیع آداب اخلاق و احوال نبوی و اقوال (و) افعال مصطفوی است. هر متابعی به قدر متابعت از آداب او نصیبی یافته. پس کمال آداب مستفاد بود در کمال متابعت و آن خاصهٔ صوفیان است. مصباح الهدایه /۲۰۸.

۲۴— در باب معنی وسواس و خناس رجوع شود به تفسیر میبدی: قیل: الوسواس هواسم الشیطان الذی یمس ابن آدم بطیفه و یخیّل الیه و یؤذیه و یفزعه فی منامه، و الخناس صفته و خنوسه انّه یدخل صدرابن آدم یضع خرطومه علی قلبه یوسوس الیه مادام ناسیاً لله عزّ و جلّ و الاخره فاذا ذکر ابن آدم الله خنس الشیطان و کفّ خرطومه و تاخره. کشف الاسرار، ج ۶۷۴/۱۰؛ قال انس: قال رسول الله صلی الله علیه و سلم ان الشیطان واضع خرطومه علی قلب ابن آدم فان هو ذکرالله تعالی خنس و ان نسی الله تعالی التقم قلبه. احیاء ۲۸/۳؛ مقایسه شود با قصهٔ خناس که در درون آدم و حوّا جای گرفت و عطار در الهی نامه آن را از قول حکیم ترمذی نقل می کند و در واقع «تفسیر گونه‌یی است از آیهٔ: الخناس الذی یوسوس فی صدور الناس و شاید برای تقریب مضمون حدیث: ان الشیطان یجری من ابن آدم مجری الدم ـ نیز وضع و نقل شده است». فروزانفر، شرح احوال عطار /۲—۱۷۱ـ. روایت، در تذکره هم به وسیلهٔ عطار نقل شده است: محمد علیّ حکیم نقل کرده است که چون آدم و حوا به هم رسیدند و توبهٔ ایشان قبول افتاد روزی آدم به کاری رفت ابلیس بچهٔ خود را خناس نام پیش حوا آورد و گفت مرا مهمی پیش آمده است بچهٔ مرا نگاه‌دار تا باز آیم حوا قبول کرد ابلیس برفت چون آدم باز پس آمد پرسید که این کیست گفت فرزند ابلیس ـ آدم او را ملامت کرد ـ و آن بچه را بکشت و پاره پاره کرد و هر پاره ازشاخ درخت‌بیاو یخت و برفت ابلیس باز آمد و ـ فرزند را آواز داد به هم پیوست و زنده شد ـ پس ابلیس برفت و آدم بیامد و او را بدید ـ پس او را بکشت و بسوخت و خاکستر او رانیمی به آب انداخت و نیمی به باد برداد و برفت ابلیس باز آمد و فرزند طلبید ـ حواحال بگفت ابلیس فرزندرا آوا کرد آن اجزاء او به هم پیوست و زنده شد ـ پس ابلیس برفت آدم بیامد دیگر بار او را بدید درخشم شد ـ و خناس را بکشت و قلیه کرد یک نیمه خود بخورد و یک نیمه به حوا داد ـ چون ابلیس باز آمد و فرزند طلبید حوا حال باز گفت ـ ابلیس گفت مقصود من این بود تا خود را در درون آدم راه دهم چون سینهٔ او مقام من شد مقصود من حاصل گشت. تذکرة‌الاولیاء ۹۶—۷/۲؛ مقایسه شود با الهی نامه /۸—۱۲۷. دربارهٔ وساوس ابلیس و سابقهٔ آن رجوع شود به ثعلبی، قصص الانبیاء /۳۱—۳۰؛ تاریخ بلعمی، به تصحیح ملک الشعراء بهار/۸۱—۸۰.

۲۵— در باب تاثیر تربیت در تبدیل عادت که مولانا از آن به تبدیل مزاج تعبیر می کند رجوع شود به قول خواجه نصیر طوسی: خلاف کرده‌اند در آنکه خُلق هر شخصی او راطبیعی بود یعنی ممتنع‌الزوال ـ یا غیر طبیعی ـ گروهی گفته‌اند بعضی اخلاق طبیعی باشد و بعضی به اسباب دیگر حادث شود و مانند طبیعی راسخ گردد و قومی گفته‌اند همه اخلاق طبیعی باشد و انتقال از آن ناممکن و جماعتی گفته‌اند هیچ خلق نه طبیعی است و نه مخالف طبیعت ـ و از ین سه مذهب حق مذهب آخرست ـ و مذهب اول و دوم مؤدّی است به ابطال قوت تمییز و رویت، ورفض انواع تادیب وسیاست و بطلان شرایع و دیانات و اهمال نوع انسان ازتعلیم و تربیت. اخلاق ناصری، طبع مجتبی مینوی /۱۰۲.

۲۶— اهمیت ذکر در نزد صوفیه مبنی بر آنست که حجاب سالک، نسیان از حق، و حقیقت معرفت تذکر

معروف به طریق رفع ذهول و نسیان است و گویند اشارت آیهٔ شریفهٔ و اذکر ربّک اذانسیت (۲۴/۱۸) هم به همین معنی ناظرست یعنی بعد از نسیان ماسوای من مرایاد کن تا به شرکت نبود. مرصاد /۲۶۸؛ و (شبلی) گفت فاضلتر ین ذکری نسیان ذاکرست در مشاهدهٔ مذکور. تذکرة الاولیاء ۱۷۷/۲. جهت انواع ذکر وآداب آن در نزد سلاسل صوفیه از جمله رجوع شود به: مرصاد العباد /۲۶۷-؛مقایسه شود با: رشحات عین الحیات ۴۳/۱؛ و ما بعد. در بارهٔ تاثیر ذکر در رفع وساوس رجوع شود به قول غزالی: لا یمحو وسوسة الشیطان من القلب الا ذکر ما سوی ما یوسوس به - و ذکر الله هوالذی یؤمن جانبه و یعلم انه لیس للشیطان فیه مجال و لا یعالج الشئ الا بضده و ضد جمیع وساوس الشیطان ذکر الله لاستعاذه و التبری عن الحول والقوه - و ذلک لایقدر علیه الا المتقون الغالب علیهم ذکر الله تعالی -. احیاء ۲۷/۳؛ مقایسه شود نیز با:

Anawati- Gardet., Mystique musulmane., Paris 1961/ 187 sqq.

۲۷— المرءیطیر بهمته کالطیر بجناحیه. اسفراینی، کاشف الاسرار /۹۲، ۱۱۷؛ مقایسه شود با گفتهٔ سلطان ولد:

پرو بال است همت انسان　　　مرد بی همت است چون حیوان

ولد نامه/۳۲۴؛ رجوع شود نیز به فیه ما فیه /۲۹۱ و مرصاد العباد /۴۲۴ و ۶۵۱. به مناسبت همین تشبیه به بال، همت را بعضی عرفا براق عارفان هم خوانده‌اند:

یسمی براق العارفین الی العلی　　　علیه صعود الروح نحوالحقیقه

عبدالکریم جیلی، الانسان الکامل ۲۲/۲.

۲۸— در باب قابلیت و اقوال راجع به آن رجوع شود به: ابن عربی، فص شیثی،فصوص الحکم / ۵۹؛ مقایسه شود با: رسالهٔ قابلیت، صاین‌الدین ترکه، چهارده رسالهٔ فارسی/۲۷۱-؛ شیخ‌محمد لاهیجی، شرح گلشن راز /۸۴، ۳۵۴-.

۲۹— چنانکه از رسول نقل می کنند که خداوند به صورت و مال شما نمی‌نگرد به دل و کردار شما می نگرد. کیمیای سعادت /۷۴۳. ان الله لاینظر الی صورکم و اموالکم و لکن ینظر الی قلوبکم و اعمالکم احادیث مثنوی /۵۹.

۳۰— چنانکه جنید شبلی را به مدت یک سال به دریوزگی وامی‌دارد، تذکرة الاولیاء ۱۶۱/۲ و شیخ ابوسعید نومریدی را به بازار برای خرید و حمل شکنبه و جگربند می فرستد، اسرار التوحید /۱۶۰ و نظایر این امور، نزد صوفیه برای مقهور کردن نفس و لجام کردن رعونتهای انسانی، مکرر توصیه می شده است.

۳۱— I Fioretti di San Francesco,Capitolo VIII, ed Rizzoli, Milano 1957/26- 28.

عبارت سان فرانچسکو مقایسه شود با قول منسوب به ابراهیم ادهم در روایت ابراهیم ادهم: دیگر بار اندر بارانی عظیم به دهی فراز رسیدم -به مسجدی فرا رسیدم مرا اندر آنجا نگذاشتند. کشف المحجوب /۷۷.

۱۵

۱— در بارهٔ طور وراء عقل، عزالی گوید: و وراء العقل طور آخر تفتح اخری یبصر بها الغیب - المنقذ من الضلال /۳۵- عین القضاة در زبدة الحقایق مکرر از طومار وراء عقل سخن می گوید و تصدیق به وجود آن را

الزام می کند. از جمله می گوید: و لا تستبعدن وجود ذلک فان وراء العقل اطوار کثیره و لا یعرف عددها الا الله عزوجل. زبدة الحقایق، طبع عفیف عسیران ‎/۲۷ — ۲۶؛ مقایسه شود با ۹۸—۹۲. قول عبدالرزاق لاهیجی درین باب نظرگاه متکلمان را نشان می دهد: و منها حدیث طور وراء العقل فانّه یمتنع ان یکون طور وراء طورالعقل الا النبوّة و الرسالة و الوحی و لوجاز ذلک لبطلت الشرایع و جمیع الاحکام. شوارق الالهام ‎۴۳/۱. معهذا طور وراء عقل که غزالی مطرح می کند نیز در واقع همان طور وحی و نبوت است.

۲— و (شبلی) گفت: علم الیقین آنست که به ما رسید بر زبان پیغمبران علیهم السلام و عین الیقین آنست که خدا به ما رسانید از نور هدایت به اسرار قلوب بی واسطه و حق الیقین آنست که بدان راه نیست. تذکرة الاولیاء ‎۱۷۷/۲.

۳ و ۴— در باب خبر کمیل و شرح آن در کلام صوفیه رجوع شود به: نه شرقی نه غربی انسانی، چاپ دوم ‎/۲۴۲. عبارت دیباچه که اینجا بدان اشارت رفته است چنین است: فمن کان یرجو لقاء ربّه فلیعمل عملاً صالحاً و لا یشرک بعبادة ربّه احداً. دفتر پنجم، دیباچه.

۵— یکی پیش مولانا شمس الدین تبریزی ـ گفت که من به دلیل قاطع هستی خدا را ثابت کرده‌ام بامداد مولانا شمس‌الدین فرمود که دوش ملایکه آمده بودند و آن مرد را دعا می کردند که الحمدلله خدای مارا ثابت کرد خداش عمردهاد در حق‌عالمیان تقصیر نکرد ای مردک خدا ثابت است اثبات او را دلیلی می نباید، اگر کاری می کنی خودرا به مرتبه و مقامی پیش او ثابت کن و اگر نه او بی دلیل ثابت است. فیه ما فیه ‎/۹۲.

۶ و ۷— اتفق المسلمون علی انه تعالی سمیع بصیر لکنهم اختلفوا فی معناه فقالت الفلاسفه و الکعبی و ابوالحسین ذلک عبارة عن علمه تعالی بالمسموعات و المبصرات و قال الجمهور مناومن المعتزله و الکرامیه انهما صفتان زائدتان علی العلم. تلخیص المحصل ‎/۲۸۷. در مورد اسماء الهی: اختلف العلماء فی ان اسماء الله تعالی توقیفیه ام اصطلاحیه؟ قال بعضهم لا یجوز اطلاق شیٔ من الاسماء و الصفات علی الله تعالی الا اذا کان وارداً فی القرآن و الاحادیث الصحیحة و قال آخرون کلّ لفظ دلّ علی معنی یلیق بجلال الله وصفاته فهو جائز و الافلا. تفسیر کبیر امام فخر ‎۱۵۲/۱. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به: غزالی، المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی، بیروت ‎۱۹۷۱/۳—۱۹۲؛ شرح گلشن راز ‎/۵۵۸ ~.

۸— ارادهٔ خدای تعالی را مشیت و مشیئت هم می‌خوانند. الارادة و المشیئة عبارتان عن صفة فی الحی توجب تخصیص احد المقدورین فی احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الی الکل. و قال (المولوی عبدالرحمن الجامی) ~: مشیئة الله هی الاختیار الثابت له و لیس اختیاره سبحانه علی النحو المتصور من اختیار الخلق الذی هو تردد واقع بین امرین کل منهما ممکن الوقوع عنده فیترجح احدهما لمزّیة مصلحة وفائدة~. کشاف ‎۷۳۱/۱. جهت اقوال قدماء شیعه درین باب رجوع شود به شرح عقاید الصدوق، شیخ مفید، ضمیمهٔ اوائل المقالات وی، به اهتمام واعظ چرندابی، تبریز ‎۱۹/۱۳۳۱—۱۵.

۹— حدیث: تفکّروا فی آلاء الله و لا تفکروا فی ذاته. احادیث مثنوی ‎/۱۴۲. نزد صوفیه غالباً مستند اجتناب از خوض در مقاصد حکماء و غور در مسائل برهانی مربوط به ذات و صفات تلقی شده است چرا که آلاء الهی آثار حق است نه اوصاف و صفات او. از جمله رجوع شود به: شرح گلشن راز ‎/۸۷~؛ مقایسه شود با قول ابن رشد در الزام نظر در عالم: انّ الشرع دعا الی اعتبار الموجودات بالعقل و تطلب معرفتها به فذلک بیّن فی غیر ما آیة من کتاب الله. فصل المقال، طبع گوتیه ‎/۱.

۱۰— فروغی، سیر حکمت در ارو پا ‎۱۴/۱—۱۳؛ مقایسه با:

Xenophanes. Ed. Bergk. Frag .

ایضاً مقایسه شود با: با کاروان اندیشه /۲۷۹.

۱۱— واله المعتقد مصنوع للناظر فیه فهو صنعه: فثنائه علی ما اعتقده ثنائه علی نفسه و لهذا یذمّ معتقدغیره ولو انصف لم یکن له ذلک. الا ان صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شک فی ذلک لاعتراضه علی غیره فیما اعتقده فی الله اذلوعرف ما قال الجنید: لون الماء لون انائه لسلّم لکلّ ذی اعتقاد معتقده و عرف الله فی کل صورة و کل معتقد. فص محمدی، فصوص الحکم /۲۲۶؛ مقایسه شود با:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست یقین کردی که دین در بت پرستی است

شرح گلشن راز/۶٤۱.

۱۲— Ciceron, de Natura Deorum III, 15.

ظاهراً بعضی حکماء مسلمین هم در قول به تنزیه به نظایر این اقوال تفوه کرده‌اند: کما ان منهم من نفی علمه بشئ اصلاً -الاسفار/۸ /۱۸۰.

۱۳— لانّ من کان وجوده واجباً بذاته لم یکن مسبوقاً بالعدم و من کان غیر مسبوق بالعدم لزم ان یکون قدیماً بالحکم. الانسان الکامل ۱/ ۶۹.

۱٤ و ۱۵— تقریر حدوث عالم نزد متکلمان مبنای اثبات محدث و صانع آن تلقی می‌شده است: و ممّا یبین ذلک (ای ان للخلق صانعاً) ان القطن لایجوز ان یتحول غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغیر ناسج و لاصانع و لا مدبر، و من اتخذ قطنا ثم انتظران یصیر غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغیر صانع و لا ناسج کان عن العقل خارجاً و فی الجهل و الجا و کذلک من قصد الی بریّة لم یجد فیها قصراً مبنیاً فانتظر ان یتحول الطین الی حالة الآجر و ینتضد بعضه علی بعض بغیر صانع و لابان کان جاهلاً و اذا کان تحول النطفة علقةً ثم مضغةً ثم لحماً و دماً و عظماً فی الاعجوبة کان اولی ان یدلّ علی صانع صنع النطفة ونقلها من حال الی حال. اشعری، کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، طبع بیروت ۱۹۵۳/۷—۶. ایضاً: انّه لوجازان یکون العالم ببدء من قبل نفسه بمرّة لجاز ان یذهب کلّه بمره فاذا لم یکن بل کان علی الاختلاف حتی لم یکن تختلف علیه الاحوال الا بالاغیار نحو حیّ یموت و متفرق یجتمع وصغیر یکبر و خبیث یطیب، ابداً یتغیر باغیار تحدث فعلی ذلک جملته، لا یحتمل ان یکون لا بغیره و لوجاز ذالجاز ان تتغیر الوان الثوب بنفسه لاباصباغ او السفینه تصیر علی ما هی علیها بذاتها فاذا لم تکن و لابد من علیم بنشئها، قدیر به یکون، فکذلک [ما نحن فیه] و بالله التوفیق. ابو منصور ما تریدی، کتاب التوحید /۱۹ — ۱۸. و از ینگونه اقوال پیداست که نفی حدوث در نزد آنها مرادف با نفی صنع و نفی صانع محسوب می‌شده است و اینکه غزالی حکماء را به جهت آنچه وی آن را نفی حدوث و قول به قدم می‌خواند تکفیر می‌کند از همین جاست. اما قول حکماء چنانکه ابن رشد خاطر نشان می‌کند، بدان معنی که اشعریه و متکلمان پنداشته‌اند نیست و وجود صانع را هم انکار ندارند بلکه در اثبات آن اقامهٔ برهان هم می‌کنند. از ین روست که نزاع اشاعره ومخالفان دیگر را با حکما در ین مسأله ابن رشد از مقولهٔ جدال لفظی تلقی می‌کند و می‌گوید: و اما مسالة قدم العالم او حدوثه فان الاختلاف فیها عندی بین المتکلمین الاشعریة و بین الحکماء المتقدمین یکاد ان یکون راجعاً للاختلاف فی التسمیه و بخاصة عند بعض القدماء، فصل المقال /۱۳. برای تفصیل نزاع رجوع شود به تهافت التهافت ابن رشد. درباب رسالهٔ ابن غیلان معروف به فرید غیلانی، و احوال خود وی، مقایسه شود با: دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات، ج ۲/۲۷۸—.

۱۶ــ سی مرغ عطار بعد از وصول به حضرت، در دنبال تشویر و خجلت از هستی خویش، به نور سیمرغ چهرهٔ وی را مشاهده می کنند اما چون از خود می‌نگرند خود را و سیمرغ را جدا می بینند و چون از سیمرغ در خود می نگرند یکی می‌بینند و این تعبیری است از نوعی وحدت شهودی که از جهت حق همه وحدت می بیند و از جهت خلق همه کثرت. در عین حال کثرت سی مرغ سایه یی از وجود سیمرغ و وحدت اوست و اعیان با وجود کثرت چون در وحدت وی فانی گردند جز وحدت هیچ باقی نمی‌ماند و کثرتها مثل سایه در خورشید محو می شوند. معهذا عطار از کشف راز و شرح اشارت تن می زند و بر خلاف صوفی معاصر خود محیی الدین ابن عربی آنجا که مرتبهٔ شهود وحدت و وحدت شهودی را در گرو فناء کثرت در وحدت و بقاء به فنا می‌بیند، مجال گفتار نمی‌یابد. در بارهٔ مأخذ منطق‌الطیر عطار و ارتباط آن با رسالةالطیر غزالی که شیخ در عین حال آن را در حد بارزتری به نهایت مرتبهٔ وحدت می کشاند رجوع شود به: فروزانفر، شرح احوال و آثار عطار/۳۳۹ و ما بعد؛ مقایسه شود با: فرار از مدرسه، چاپ دوم /۱۴۵.

۱۷ــ خود شیخ در مقدمهٔ فصوص‌الحکم تصریح می کند که در عشر آخر محرم سنهٔ ۶۲۷ در محروسهٔ دمشق پیغمبر را به خواب می‌بیند: و بیده صلی الله علیه و سلّم کتاب فقال لی هذا کتاب فصوص الحکم خذه و اخرج به الی الناس ینتفعون به،فصوص /۴۷. و بعد از وی نیز شارحان و اصحاب مکتب وی غالباً آن را به همین نظر می‌نگریسته‌اند چنانکه شیخ‌داود قیصری در مقدمهٔ شرح فصوص الحکم خویش در باب آن می گوید: کتاب فصوص‌الحکم الذی اعطاه النبی صلی الله علیه و سلم الشیخ‌الکامل المکمل ـ محیی الملة و الحق والدین. و شیخ صدرالدین در فکوک از آن بدینگونه یاد می کند: و هو من خواتم منشآته و اواخر تنزلاته وردمن منبع المقام المحمدی ـ فجاء مشتملاً علی زبدة ذوق نبینا صلوات الله علیه ـ. حتی سیّدحیدر آملی هم با آنکه دربعضی مسائل از جمله مسألهٔ ولایت موافق با نظر شیخ نیست در شرحی که به نام نص‌النصوص بر فصوص وی دارد و اقدام خودرا هم به انشاء این شرح به امر حق می‌داند از کتاب فصوص شیخ همین تلقی را دارد: ثم امرنی (الحق تعالی) بشرح فصوص الحکم الذی هومنسوب الی رسول الله صلی الله علیه و سلم و اعطاه للشیخ‌الاعظم محیی الدین الاعرابی (کذا) قدس الله سره فی النوم و قال له: اوصله الی عباد الله المستحقین المستعدین. مقایسه شود با، جامع‌الاسرار، مقدمه /۱۳؛ فکوک، هامش شرح منازل السائرین /۱۸۶. و آنگونه که مؤیدالدین جندی به مناسبت اشتمال آن بر اسرار نبوی اشارت‌می کندظاهراً به همین سبب ارتباط آن با منبع محمدی باشد که: نهی الشیخ رضی الله عنه ان یجمع بین هذا الکتاب و بین غیره من الکتب فی مجلد واحد سواء کان من مصنفاته او مؤلفات غیره‌من‌افاضل اصحاب التحقیق ـ. جندی، شرح فصوص /۵ ـ ۰.

۱۸ــ شیخ صدرالدین تصریح می کند که: انی لم استشرح من هذا الکتاب علی منشئه رضی الله عنه سوی الخطبة لاغیر لکن منّ الله علیّ ببرکته ان رزقنی مشارکته فی الاطلاع علی ما اطلع علیه. فکوک، هامش شرح منازل /۶ــ۱۸۵. و موید الدین جندی هم این نکته را در مورد خود شیخ صدرالدین یاد می کند که: لقد کان سیدی و سندی ـ صدرالحق و الدین ـ رضی الله عنه و ارضاه به منه شرح لی خطبة الکتاب و قد اظهر وارد الغیب علیه آیاته ـ و استغرق ظاهری و باطنی روح نسماته ـ فافهمنی الله من ذلک مضمون الکتاب کلّه فی شرح الخطبة ـ فلمّا تحقق الشیخ‌رضی الله عنه منی ذلک ـ ذکر لی انه استشرح شیخناالمصنف ـ هذا الکتاب فشرح له فی خطبته لباب ما فی الباب ـ و انه تصرف فیه تصرفاً غریباً علم بذلک مضمون الکتاب. شرح فصوص الحکم /۱۰ــ۹.

۱۹ و ۲۰— نفحات الانس /۹۱ — ۴۸۳. در باب تاویل شیخ علاءالدوله، رجوع شود به چهل مجلس /۱۳۷.

۲۱— شیخ صدرالدین با وجود اشتغال به عرفان و طریقت و بر خلاف رسم معهود قدماء صوفیه تمایل به مشرب اهل حدیث نشان می داد و عده‌یی از اکابر و علماء از وی جامع الاصول را سماع داشتند. این گرایش به طریقهٔ اهل حدیث از وصیت نامه‌اش هم پیداست و اوصی اصحابی ان یغسلونی بمقتضی ماهو مذکور فی کتب الحدیث لابمقتضی ماذکرفی کتب الفقه و یکفنونی فی ثیاب الشیخ رضی الله عنه و ازار ابیض ایضاً و یبسطوافی اللحد سجادة الشیخ اوحدالدین رحمه‌الله و لایصحبوا جنازتی احداً من قراء الجنائز و لا یبنوا علی قبری عمارة ولا سقفاً بل یبنون بحجارة وثیقه لا غیر لئلا یندر او یعفو أثره. ابراهیم حقی، تاریخ قونیه (ترکی) /۷— ۴۹۶. رجوع شود به فصل ۱۶، شمارهٔ ۱و۲.

۲۲— انّ هذا الوجود الواحد العارض للممکنات المخلوقه لیس مغایراً فی الحقیقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الاعیان و المظاهر الابنسب و اعتبارات کالظهور و التعین و التعدد الحاصل بالاقتران و قبول حکم الاشتراک و نحو ذلک من النعوت التی تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر. النصوص، ذیل شرح منازل /۲۹۶.

۲۳— انه هو الموجود وحده لیس لغیره حقیقه و لاوجود حقیقة فلیس خلقه للاشیاء خارجاً عنه اذلا خارج عنه لکونه هوهو وحده فلا خارج و لاداخل فهو جامع بذاته فی نفسه. مؤیّد الدین جندی، شرح فصوص الحکم /۴— ۳۷۳.

۲۴ و ۲۵— و قد صدق من قال ان الوجود عین حقیقة الواجب و غیر حقیقة کل ممکن - فان ذات الحق هو الوجود من حیث هو وجود فان اعتبرته کذلک فهو المطلق ای الحقیقه التی هی مع کل شئ لابمقارنته فان غیر الوجود البحت هوالعدم المحض فکیف یقارنه ما به موجود و بدونه معدوم. اصطلاحات عبدالرزاق کاشانی، هامش شرح منازل السایرین /۱۰۰—۹۹.

۲۶— اعلم انّ الحق من حیث اطلاقه الذاتی لایصح ان یحکم علیه بحکم او یُعرف بوصف او یضاف الیه نسبة ما من وحدة او وجوب وجود او مبدئیة او اقتضاء ایجاد او صدور اثر او تعلق علم منه بنفسه او بغیره لانّ کل ذلک یقضی بالتعین و التقید. کتاب النصوص، شرح منازل /۲۷۵.

۲۷— اعلم انّ الحق هو الوجود المحض الذی لااختلاف فیه و انه واحد وحدة حقیقیه لا یتعقل فی مقابله کثرة و لا یتوقف تحققها فی نفسها و لا تصورها فی العلم الصحیح المحقق علی تصور ضدلها - بل هی لنفسها ثابته مثبة لامثبتة. کتاب النصوص /۲۹۴.

۲۸— الوجود فی حق الحق عین ذاته وفیماعداه امرزایدعلی حقیقته و حقیقه کل موجود عبارة عن نسبة تعیّنه فی علم ربّه ازلاً و تسمی باصطلاح المحققین من اهل الله عیناً ثابتاً. النصوص /۲۹۵.

۲۹— و الحقایق من حیث معلومیتها و تعیّن صورها فی علم الحق الذاتی الازلی یستحیل ان تکون مجعوله لاستحالة قیام الحوادث بذات الحق و استحالة ان یکون الحق ظرفاً لسواه او مظروفاً و لمفاسد اخری لایخفی علی المستبصرین. کتاب النصوص /۲۹۵.

۳۰ و ۳۱ و ۳۲— سبحان من اظهر الاشیاء - فتوحات مکیه ۶۰۵/۲ فما نظرت عینی الی غیر وجهه، ولاسمعت اذنی خلاف کلامه. ایضاً ۶۰۴/۲. انّ الله لایستحی عن الحق، ایها الشیخ لو سمعت من احد انه یقول فضلة الشیخ عین وجود الشیخ لا تسامحه البتة بل تغضب علیه فکیف یسوغ بعاقل ان ینسب الی الله هذا الهذیان - نفحات الانس /۴۸۸.

۳۳ و ۳۴— و من اسمائه الحسنی: العلیّ. علی من و ما ثَمّ الّاهو؟ فهو العلی لذاته،وعن ماذا و ما هو الاهو؟ فعلوّه لنفسه و هو من حیث الوجود عین الموجودات فالمسمی محدثات هی العلیّة لذاتها و لیست الاهو. فهو العلی لاعلو اضافة لانّ الاعیان التی لها العدم الثابته فیه ما شمت رائحة الوجود (نسخهٔ مطبوعه: من الموجود). فهی علی حالها مع تعداد الصور فی الموجودات. فص ادریسی، فصوص الحکم/۷۶.

۳۵— فانّ للحق فی کل خلق ظهوراً فهو الظاهر فی کلّ مفهوم و هوالباطن عن کلّ فهم الا عن فهم من قال ان العالم صورته و هویته. فص نوحی، فصوص الحکم /۶۸.

۳۶— و صور العالم لایمکن زوال الحق عنها اصلاً فحدّ الالوهیة له بالحقیقة لا بالمجاز کما هوحدالانسان اذا کان حیّا و کما ان ظاهر صورة الانسان تثنی بلسانها علی روحها و نفسها و المدبر لها کذلک جعل الله صورة العالم تسبح بحمده و لکن لا نفقه تسبیحهم لانا لانحیط بمافی العالم من الصور. فالکلّ اَلسنة الحق ناطقه بالثناء علی الحق - فهو المثنی و المثنی علیه. فص نوحی، فصوص الحکم/۶۹.

۳۷ و ۳۸— و اعیاننا فی نفس الامرظله لاغیره فهو هویتنا لاهویتنا. فص یوسفی، فصوص الحکم /۱۰۶ و کانت الملائکة من بعض تلک الصورة التی هی صورة العالم المعبّر عنه فی اصطلاح القوم بالانسان الکبیر. فص آدمی، فصوص /۴۹.

۳۹— فان الاله المطلق لایسعه شیٔ لانه عین الاشیاء وعین نفسه و الشیٔ لایقال فیه یسع نفسه ولا لایسعها. فص محمدی، فصوص الحکم/ ۲۲۶.

۴۰— گوید: وما به حسن ظن اعتقاد کرده‌ایم به امکان صدق این دعوی نه برنهجی که از کتب و رسایل این طایفه مفهوم تواند شد. گوهر مراد، مقالهٔ دویم، باب سیم، فصل سیم؛ مقایسه شود با: طرایق الحقایق ۱۶۷/۱. و این است قول مولف حدیقة الشیعه: و بعضی از متاخرین اتحادیه مثل محیی الدین عربی - به وحدت وجود قایل شده‌اند و - سبب تمادی وطغیان ایشان در کفرآن بود که به مطالعهٔ کتب فلاسفه مشغول شدند و چون بر قول افلاطون و اتباع او اطلاع یافتند از غایت ضلالت - این معنی را لباس دیگر پوشانیده وحدت وجودش نام کردند و چون معنای آن را از ایشان پرسیدند از روی تلبیس گفتند که این معنی به بیان در نمی‌آید - علمای صوفیه نه تنها همین معنی را از فلاسفه دزدیده‌اند بلکه اکثر مسائل ایشان را از کتاب (های) ایشان اقتباس نموده‌اند و در آن تصرفها نموده‌اند. حدیقة الشیعه، طبع قم /۵۶۶.

۴۱— مقایسه شود با قول صدرالمتالهین در ین باب: ان بعض الجهلة من المتصوفین المقلدین - توهموا لِضَعفِ عقولهم - ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدیه - مجردة عن المظاهر و المجالی بل المتحقق هو عالم الصورة و قواها الروحانیه - و ذلک القول کفر فضیح و زندقة صرف - و نسبة هذا الامر الی اکابر الصوفیه و رؤسائهم افتراء محض - و لایبعد ان یکون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الاکابر اطلاق الوجود تارة علی ذات الحق و تارة علی المطلق الشامل و تارة علی المعنی العام العقلی. اسفار، بیروت ۱۹۸۱، ۶/۷— ۳۴۵.

۴۲— مراد قول سنائی است در قصیده‌یی مشهور که دو بیت آن این است:

خیز تا زآب روی بنشانیم   گرد این خاک تودهٔ غدار
پس به جاروب لافرو روبیم   کوکب از صحن گنبد دوار

دیوان سنائی، به کوشش دکتر مظاهر مصفا/۱۱۸.

۴۳— رجوع شود به تقریری که امام ربانی در مکتوبات احمدیه از مساله کرده است. دنبالهٔ جستجو /۱۴—۲۱۳؛ مقایسه شود نیز با /۲۱۲.

۴۴— رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ۱۱، شمارهٔ ۲۷؛ همچنین مقایسه شود با قول عین القضات همدانی: یقول العارف ان الله مع کل شئ و هو مع ذلک قبل کل شئ قبلیة لا تتناهی،و یقول: لیس فی الوجود شئ هو مع الله و لا بعده و لا یتصور ان یکون بهذه الصفة شئ فی الوجود - . الفصل الثالث والسبعون، زبدة الحقایق،طبع عفیف عسیران /۷۶؛ نیز رجوع شود به تقریر و ایضاح صدر المتالهین: اعلم ان القول بان العالم غیر موجود مع الحق فی مرتبة وجوده قول محصل لا شبهة فیه عند العلماء لکن الثابت بالبرهان - ان الحق موجود مع العالم و مع کل جزء من اجزاء العالم و کذا الحال فی نسبة کل علة مقتضیة بالقیاس الی معلولها - و الدلیل علی ما ذکرنا قوله سبحانه: هو معکم اینما کنتم - فهو مع کل موجود بکل جهة من غیر تقیید و لا تکثر. الاسفار الاربعه، طبع بیروت ۲/۳— ۳۳۱. حاصل اقوال آنکه قول به معیت اشیاء با حق موهم حلول سریانی است و نارواست اما معیت حق با اشیاء عبارت از معیت قیومیه است و درست است.

۴۵— بدانکه سلوک عبارت از سیرست و سیر الی الله باشد وسیر فی الله باشد سیر الی الله نهایت دارد اما سیر فی الله نهایت ندارد. سیر الی الله عبارت از آنست که سالک چندان سیر کند که از هستی خود نیست شود و به هستی خدا هست شود - و سیر فی الله عبارت از آنست که سالک چون به هستی خدا هست شد - چندان دیگر سیر کند که اشیاء را کماهی و حکمت اشیاء را کماهی بداند و ببیند. عزیز نسفی،انسان کامل /۱۳—۱۲.

۴۶— علی بن ابی طالب علیه السلام از ین حال چنین بیان می کند: ما نظرت فی شئ الا و رایت الله فیه. تمهیدات / ۲۸۰.نظیر قول در یک روایت هجویری به محمد بن واسع منسوبست. کشف المحجوب /۱۱۱ و ۴۲۸. همچنین از شبلی بدین صورت نقل است که گفت: ما رأیت شیئاً قط الا الله. کشف /۴۲۸. جهت مراتب این گونه احوال در رؤیت رجوع شود به: لاهیجی، شرح گلشن راز /۶۱— ۶۰؛ مقایسه شود با قول مولانا در ین باب و جوابی که در ین معنی به دخل یک مدعی داد. مناقب العارفین ۱۱/۱—۴۱۰؛ همچنین رجوع شود به قول امام فخر در ین باب که فحوای برهان صدیقان را بر آن مبتنی می کند؛ مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۸، شمارهٔ ۲۴.

۴۷— قال النوری رحمه الله: الیقین هو المشاهده. گفت: یقین مشاهده است و مشاهده را دو معنی باشد یا حضور یا معاینه. شرح تعرف ۱۴۹/۳.

۴۸— جمع الجمع: مقام آخر اتم و اعلی من الجمع. فالجمع شهود الاشیاء بالله و التبری من الحول و القوة الا بالله، و جمع الجمع الاستهلاک بالکلیه و الفناء عما سوی الله و هوالمرتبة الاحدی. تعریفات جرجانی /۶۸.

۴۹— الفرق الثانی هو شهود قیام الحق بالخلق و رؤیة الوحدة فی الکثرة من غیر احتجاب صاحبه باحدهما من الاخر - و الفرق الاول هو الاحتجاب بالخلق عن الحق و بقاء الرسوم الخلقیة بحالها. اصطلاحات عبدالرزاق، هامش شرح منازل /۱۶۱.

۵۰— و قد یکون بتبدیل الصفات البشریة بالصفات الالهیه دون الذات فکلما ارتفع صفة من صفاتها قامت صفة الهیة مقامها فیکون الحق حینئذ سمعه و بصره کما نطق به الحدیث، قیصری، شرح فصوص الحکم، مقدمه، الفصل الحادی عشر.

۵۱— جوانمردا یحبهم یحبونه در خلوت خانه هم سِرّ شده است ولا زحمة فی البین - من کان لله کان الله له این معنی دارد. عین القضات همدانی، تمهیدات /۳۱—۱۳۰. در باب اصل و ماخذ حدیث رجوع شود به:

احادیث مثنوی/۲۹.

۵۲ــ (شیخ ابوالحسن خرقانی) گفت تا نباشید همه شما باشید خدا می گوید این همه خلق من آفریده‌ام ولیکن صوفی نیافریده‌ام یعنی معدوم آفریده نبود و یک معنی آنست که صوفی از عالم امرست نه از عالم خلق. تذکرة‌الاولیاء ۲/۱۲۴۱ و همین معنی است که از آن به عبارت «الصوفی غیر مخلوق» تعبیر کرده‌اند و نجم‌الدین رازی رساله‌یی در شرح آن دارد. مقایسه شود با: مجتبی مینوی، احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، چاپ دوم ۱۳۵۹/۸۰.

۵۳ــ. روزی حضرت مولانا با جمع اصحاب به سوی زاو یهٔ شیخ صدرالدین می رفتند چون نزدیکتر رسیدند خادم مقام بیرون آمده خدمت کرد که شیخ در گوشه نیست خداوندگار فرمود که خمش کن که از شیخت این قدر نیاموختی که چیزی را که از تو نپرسند نگویی. از آنجا در گذشتند و به مدرسه که در آن حوالی بود در آمدند چندانی معانی و معارف فرمود که توان گفت؟ بعد از آن ساعتی گوش مبارک را بر دیوار مدرسه نهاده سرمی جنبانید فرمود که اصحاب را معلوم است که ما این جایگاه چون آمدیم؟ مقصود کلی آن بود که این بقعهٔ بیچاره به زبان حال به - حضرت حق می نالید و زاریها می کرد که چند پوست چند پوست. روزی به معانی دوست مشرف نشوم. الله الهام داد تابدینجا نهضت نموده ساعتی او را به مغز نغز معانی و قدم مبارک یاران مشرف گردانیدم. مناقب‌العارفین ۲۱۹/۱.

۵۴ــ ای درویش آن طایفه که هر سه (یعنی شریعت و طریقت و حقیقت) دارند کاملانند و ایشانند که پیشوای خلایقند. - ای درویش انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند - و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد - در عالم دانایان بسیار باشند، اما آنکه دل عالم است یکی بیش نبود دیگران در مراتب باشند هریکی در مرتبه‌یی - عزیز نسفی، انسان کامل /۵ـ۳.

۵۵ــ ان افراد هذا النوع‌الانسانی کل واحد منهم نسخة للاخر بکماله لا یفقد فی احد منهم معانی الاخر شئ الا بحسب العارض - و متی لم یحصل العارض فهم کمرآتین متقابلین یوجد فی کل واحدة منهما ما یوجد فی الاخری. عبدالکریم جیلی، الانسان الکامل، باب الستین ۴۶/۲.

۵۶ــ برای تفصیل در ین باب و بن بست های اندیشهٔ فلسفی در عصر حاضر رجوع شود به: با کاروان اندیشه، طهران ۱۳۶۳/۴۰۰ـ۳۹۹.

۱۶

۱ــ در باب تاریخ وفات این کسان و الواح و مقابر آنها که شامل این تاریخهاست رجوع شود به: تاریخ قونیه، تألیف ابراهیم حقی به ترکی، به شرح ذیل:

İbrahim Hakki Konyalı, Konya Tarihi, Konya 1964/ 673- 677

۲ــدر وصیت شیخ به اصحاب آمده بود: و من کان مجرداً فلیقصدالمهاجرة الی الشام فانه سیحدث فتن مظلمه یعسر سلامة الاکثرین منها وستذکرون ما اقول لکم. ابراهیم حقی، ماخذ مذکور در شمارهٔ فوق /۴۹۸.

۳ و ۴ــدر بیان آنکه حضرت مولانا - تا در صورت بود نور او در آسمان و زمین می‌تافت اکنون عالم و عالمیان به طفیل اولاد او می زیند. ولدنامه /۲۹۵. سلطان ولد از اینکه پسرش عارف چلپی غالباً به سخنان مولانا مشغول و مشغوف بود متغیر بود و یک بار که از ین بابت بر پسر اعتراض کرد از وی خواست که

می‌خواهم بعد از ین از من بگویی. مقایسه شود با مناقب‌العارفین ۱۱/۲—۹۱۰.

۵—بر حسب آنچه خود وی تصریح دارد هفت سال، ولیکن در روایت افلاکی هفتاد سال آمده است که تحریف و اشتباه یا مبالغه است. ولدنامه /۱۳۰؛ مقایسه شود با مناقب ۷۸٦/۲.

٦—رسالهٔ سپهسالار /۱۵۱ نود و شش سالگی می گوید و این قول ولادت وی را در ٦۱٦ الزام می کند که درست نیست و مولانا در آن هنگام طفل دوازده ساله‌یی بوده است که به همراه پدر مهاجرت کرده است. احتمال آن هم که بتوان ولادت مولانا را به سالها قبل از ٦۰٤ بالا برد ظاهراً با قراین‌واَمارات دیگر قابل قبول نمی نماید. مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۲، یادداشت شمارهٔ ۲۲.

۷—درباب دلایل ردانتساب این دفتر به مولانا رجوع شود به: فروزانفر، رسالهٔ شرح احوال مولوی /۱٦۱ — ۱۵۹.

۸—بعد از آن فرمودند وقتی رسول علیه الصلوة و السلام در میان یاران بود، فرمودند: من یضمن واحدة اضمن له بالجنه، یعنی هر که یک چیز قبول کند برای او بهشت است. فقال ثوبان انا یا رسول‌الله ـ رسول‌الله علیه الصلوة و السلام فرمود: سوال مکن از مردمان چیزی. ثوبان قبول کرد. مثنوی مولوی معنوی قدس سره:

گفت پیغمبر که جنت از اله　　گرهمی خواهی زکس چیزی مخواه
ورنخواهی ضامنم پس مرترا　　جنت الماوی و دیدار خدا

بعد از آن هرگز از کسی سوال نکرد تا به حدی ـ خیر المجالس، ملفوظات حضرت شیخ نصیرالدین محمود چراغ دهلی، مرتبهٔ مولانا حمید قلندر، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات از خلیق احمد نظامی، مطبوعات شعبهٔ تاریخ مسلم یونیورسیتی علی گر، ۱۹۵۹/٤—۱٦۳. عبارت سید علی همدانی و شعر مولانا: حضرت صمدیت می‌فرماید که ای محمد گمان مبر که بندگان جان‌باز عاشق تن گداز حضرت خداوندی ما مرده‌اند بلکه ـ به حیات جاودانی زنده‌اند ـ اگرچه غافلان جاهل آن طایفه را از مقبوران مقبرهٔ موتی شمرند و به دیدهٔ اعوری در فنای بشریت ایشان نگرند. نظم:

به روز مرگ چوتابوت من روان باشد　　گمان مبر که مرامیل این جهان باشد
جنازه‌ام چوببینی مگودر یغ در یغ　　به دام دیو درافتی در یغ آن باشد
تنم به خاک سپاری مگوفراق فراق　　که خاک پردهٔ اسرار عارفان باشد

ای عزیز تفاوت مراتب خلق در حیات و موت معنوی ـ غیر متناهی است. ذخیرة الملوک، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک.

۹و۱۰—مقایسه شود با: از کوچهٔ رندان، چاپ دوم /۳—۲۲۲. درباب شمس‌الدین هندی و اینکه سعدی غزلی از مولانا را به نزد وی هدیه کرد روایت افلاکی معروف است و ظاهراً خالی از اشکال نیست. مناقب العارفین ۱/۷—۲٦٦.

۱۱— رومی به زمین روم زد نقب　　از خاک خجند سر برآورد
مگوکارباب‌دل رفتند وشهرعشق خالی شد　　جهان پرشمس‌تبریزست مردی کوچومولانا

دیوان کمال‌الدین مسعود خجندی، به تصحیح و اهتمام عزیز دولت‌آبادی، طبع تبریز ۱۳۳۷، ۱۸۷/ ۱۰.

۱۲—کلیات اشعار شاه نعمة‌الله ولی به سعی دکتر جواد نوربخش، چاپ دوم، ۱۳۵۲:

صوت نایی بشنو از آواز نی　　تا ترا رهبر شود آن نیک‌پی

رازنمایی می کند نی آشکار   این سخن از نعمة الله یاددار

/۷۷۷، اشارت به روم و شمس تبریز:

شمس تبریزی زمصر آمد به روم   آفتابی این چنین در شام کو

/۶۲۲. غزل مولانا در دیوان کبیر طبع فروزانفر به این مطلع است:

داد جاروبی به دستم آن نگار   گفت کز دریا برانگیزان غبار

ج۳/ب ۱۱۵۶۳، و شرح سید با این بیت آغاز می‌شود:

عقل جاروبت نگار آن پیر کار   باطنت دریا و هستی چون غبار

/۴—۷۲۳

۱۳— از جمله بعضی ابیات دیوان داعی به ملا، وملا و شمس اشارت دارد:

حدیث سنایی روشن روان   سخنهای ملا و عطار هست

به صورت ارچه که خاکی نهادم ای داعی   تمام معنی ملا و شمس تبریزم

دیوان شاه داعی، به کوشش دکتر دبیر سیاقی، و مقدمهٔ علی اصغر حکمت ۱۳۳۹، ۲۳۷/۲، ۵۰۱. در مثنوی موسوم به عشق نامه، قصهٔ شمس و ملا ۷/۱— ۲۸۵ و احوال شمس ۳۱/۱—۳۳۰ آمده است. از قصه‌های مثنوی حکایت ایاز و چارق ۳۲۸/۱، قصهٔ باریکک و درویشان ۳۳۵/۱ که در واقع ماخوذست از مثنوی و از قصهٔ آن یکی کامد دریاری‌یزد، قصهٔ سبحانی گفتن بایزید ۹۱/۱— ۲۹۰، داستان رابعه و جواب وی به آنکس که گفت بیرون بیا و صنع حق را در جلوهٔ آب و زمین بنگر ۵/۱—۲۶۴، و از الفاظ مثنوی تعبیر طاق و طرنب:

صوفیان با اینهمه طاق و طرنب   نیست اندر راه اوشان هیچ جنب

۲۵۵/۱ از تأثیر مثنوی در گوینده حکایت دارد در عین حال شاه داعی در ین مثنوی از «ابن اعرابی امام اهل کشف» ۹/۱—۲۹۸ و از فصوص و کشف هم سخن می گوید ۲۹۶/۱و جایی هم از فصوص و نصوص یاد می کند: معارف حقایق فصوص و نصوص ۲۳۷/۲ و با این آشنایی با مثنوی و معارف صوفی اقدام وی به تصنیف اثری در شرح مثنوی البته غرابت ندارد.

۱۴— چنانکه ملاحسین واعظ کاشفی، در لب لباب مثنوی آنچه را ازمثنوی انتخاب می کند تحت این سه عنوان تبویب می نماید. خود وی در ین باب می گوید: و چون سالک را از استقامت بر مناهج شریعت و واتصاف و تخلق بر صفات ارباب و تحقق به مقامات اصحاب حقیقت چاره نیست لاجرم جهت انفجار میاه این معانی ـ سه عین متعین ساخت که عین اول جامع اطوار شریعت باشد و عین دوم مخزن‌الاسرار و عین سوم مطلع انوار حقیقت. لب لباب مثنوی، با مقدمهٔ سعید نفیسی، طبع قم ۱۳۴۴/۱۸—۱۷.

۱۵— مکاتیب عبدالله قطب بن محیی، چاپ سوم، خانقاه احمدی،طبع تهران ۱۳۵۶. نویسنده در بعضی مکتوبات به حکایات مثنوی استشهاد یا اشارت می کند، مثل: حکایت مرد دومو و حلاق، مکتوب ۶۶/۲۹، حکایت قی کردن شیخ در لگن: مکتوب ۴۶۶/۲۳۹،و گاه برخی ابیات مثنوی را به مناسبت تفسیر می نماید مثل مکتوب ۶۹/۳۱ و مکتوب ۳۰۴/۱۵۸،خود او هم گه‌گاه ابیاتی بر شیوهٔ مولانا می سراید: مکتوب ۲۴۶/۱۳۱ و مکتوب ۴۸۲/۲۴۳،همچنین گاه برای یاران اخوان آباد نسخهٔ مثنوی می فرستد و اخوان را به مطالعهٔ آن ترغیب می کند: مکتوب ۵۲۳/۲۵۹ مقایسه شود با مکتوب ۴۸۴/۲۴۳.در بارهٔ خود قطب و مکاتیب وی، رجوع شود به: دنبالهٔ جستجو /۷۷—۷۶.

۱۶ــمقایسه شود بارشحات عین‌الحیات به تصحیح دکتر علی اصغر معینیان، طبع طهران ۱۳۵۹: قول سعدالدین کاشغری در باب یک بیت مولوی رومی /۲۱۷ خواجه شمس‌الدین کوسویی و استشهادش به یک بیت مثنوی /۲۲۷، حافظ غیاث‌الدین محمد و تمثل به شعر مثنوی /۲۲۷.

۱۷ــفی المثل در باب این سخن مولانا که می گوید: ای ببرده رخت حس‌ها سوی غیب ـ ۵۲/۲ که اینجا معنی خالی از ابهام و ایجاز نیست، از ین بیت دیگر مثنوی:

زانکه عادت کرده بود آن پاک جیب　　　در هزیمت رخت بردن سوی غیب

۳۷۰۸/۳تردید باقی نمی ماند که مراد از رخت حس ها سوی غیب بردن همین مفهوم پناه بردن به غیب و توجه کردن به عالم ماوراء حس باید باشد، یا از معنی بوالحسن در بیت ۵۹/۲ که محل اختلاف شارحان است:

گه ترا گوید ز مستی بوالحسن　　　یا صغیرالسن یا رطب البدن

و با توجه به یک بیت دیوان:

بهر تو گفته است منصور حلاج　　　یا صغیرالسن یا رطب البدن

ارجاع به حکایت ابوالحسن خرقانی ۱۸۰۲/٤ ـ رفع ابهام نمی کند، و بیت دیگر که ابوالحسن بر سبیل نام عام یا مبهم نظیر فلان به کار رفته است:

گفت ای ایبک بیاور آن رسن　　　تا بگویم من جواب بوالحسن

۳۰۸۱/۵موجب مزید ابهام و اشکال هم هست از یک بیت دیوان:

ز بس که خرقه گرو کرد پیر باده فروش　　　کنون به کوی خرابات جمله بوالحسنند

دیوان کبیر/ب ۹۵۸۱ برمی‌آید که از لفظ بوالحسن در غیر مفهوم نام عام و مبهم، غالباً معنی عارف باید در ذهن گوینده بوده باشد نه مجرد یک نام چنانکه بعضی شارحان در مورد بیت مذکور در فوق پنداشته‌اند. از معارف بهاء ولد و همچنین از مقالات شمس و معارف سید برهان محقق هم که مولانا با آنها قطعاً آشنایی داشته است همین گونه فواید گه گاه حاصل است. چنانکه لفظ نافقا که در مثنوی ۷۹۷/۵ درخطاب به مخاطب مجهول آمده است:

زان فناها چه زیان بودت که تا　　　بر بقا چفسیده‌یی ای نافقا

خالی از اشکال یا غرابت نیست، و هر چند نسخهٔ قدیم و اکثر نسخه‌های معتبر همین ضبط را دارند مولف فاتح الابیات در متن منقول خویش به جای آن نافتا (= نه فتی) ضبط کرده است و بعضی ناسخان مثنوی هم آن را به ناسزا تبدیل کرده‌اند از ینکه عین کلمه در معارف بهاء ولد هم هست و آنجا صریحاً می گوید که: سوراخ موش دشتی رانافقا گویند، معارف بهاء ولد، فصل ۱۹۶، پیداست که لفظ در ذهن مولانا و شاید یاران اهل بلخ و خراسان غیر معهود نیست اما وجه استعمال آن در خطاب به مخاطب منکر بر خلاف آنچه ممکن است به بعضی اذهان در نظیر این موارد متبادر شود بر سبیل مجاز و از باب اطلاق اسم محل بر حال نیست و اینجا به هر حال الزامی نیست که آن را در مفهوم موش تعبیر کنند بلکه اطلاق نافقا در مورد منکر در ینجا ظاهراً از ین باب است که وجود او را گوینده تشبیه به سوراخ موش می کند که موش آن نفس اماره است و همان است که گندم اعمال و طاعات را می‌دزدد و تباه می کند و در مثنوی به این معنی اشارت هم هست از جمله ۱/۸۰ــ۳۷۹، ۳۸۲/۱ و مراد آنست که وجود مخاطب جز کمین گاه و سوراخی برای نفس اماره نیست و ارزش دیگر ندارد.

۱۸ــجستجو در تصوف /۲۷٤ ـ

۱۹ــثقات روات چنان نقل کردند که علمای شهر که در آن عصر بودند به اتفاق تمام به نزد خیرالانام قاضی سراج‌الدین ارموی رحمه‌الله جمع آمدند و از میل مردم به استماع رباب و رغبت خلایق به سماع و تحریم آن شکایت کردند که رئیس علما و سرور فضلا خدمت مولوی است ــ چرا باید که این چنین بدعتی پیش رود ــ قاضی سراج‌الدین گفت: این مرد مردانه مؤید من عندالله است ــ با او نشاید پیچیدن ــ بوالفضولی چند، چند فصولی در مسائل مشکله از فقه و خلافی و منطق و ــ در طبقی نبشته به دست ترک فقیهی دادند تا به خدمت مولانا برد ــ (مولانا) در حال مطالعه ناکرده دوات و قلم خواست جواب هر مساله و نکته را در تحت آن ثبت فرمود ــ همانا که حضرت مولانا در عقب رقعهٔ فرمود نبشتن که معلوم رای عالی علما باشد که مجموع خوشیهای جهان را ــ به خدمت صدور مسلم داشته به هیچ منصبی از آنها نگران نیستیم ــ در کنجی منزوی گشته‌ایم ــ آن رباب حرام را که فرموده بودند و نفی کرده اگر به کار عزیزان می‌آمد ــ هم ایثار ائمهٔ دین می کردیم و از غایت ناچیزی و ناملتفتی رباب غریب را بنواختیم چه غریب نوازی کار ارباب دین ــ است و غزل رباب را در حال سرآغاز فرمود و گفت:

هیچ می‌دانی چه می گوید رباب　　　زاشک چشم و از جگرهای کباب

الی آخره. مناقب ۱/۸ــ ۱۶۵.

۲۰ــاسلوب حکیم: الاسلوب الحکیم و هو تلقی المخاطب بغیر ما یترتب بحمل کلامه علی خلاف مراده تنبیهاً له علی انّه هوالاولی بالقصد و هو من خلاف مقتضی الظاهر کقول القبعثری (الشاعر) للحجاج، حین قال الحجاج له مخوّفاً ایاه: لا حملنک علی الادهم، یعنی به القید: مثل الامیر یحمل علی الادهم والا شهب فابرزالقبعثری و عید الحجاج فی معرض الوعد و تلقاه بغیر مایترتب، بان حمل لفظ الادهم الذی فی کلام الحجاج علی الفرس الادهم. کشاف ۶۳۲/۱.

۲۱ــ اخذ مضمون در کلام یک شاعر معاصر فرانسوی حکایت از لطف قصه و قدرت بیان مولا را دارد:

G.de Saix, Que suis-Je?, 1961/78.

مقایسه شودبا: دکتر جواد حدیدی، برخورد اندیشه‌ها، طهران ۶۴/۱۳۵۶.

۲۲ــلا تکرار فی التجلی. قول صوفیه و متالهان است و مبنی:است بر آنکه معطی وجود حق است و فیضه دائم لا ینقطع. فالمستفیض ــ سواء کان عقولاً و نفوساً مجرّده او اشیاء زمانیه ــ یحصل لهم فی کل آن وجود مثل الوجود الاول ولا تکرار و هکذا فیما یتبعه. داود قیصری، شرح فص شیثی، شرح فصوص الحکم، نسخهٔ خطی. و ابن عربی مکرر در مطاوی فصوص به این معنی اشارت دارد. از جمله در همین فص شیثی فما فی الحضره الالهیه لا تساعها شیٔ یتکرراصلاً. فصوص الحکم /۶۵. ودر فص شعیبی: و اما اهل الکشف فانهم یرون ان الله یتجلی فی کل نفس ولا یکررالتجلی و یرون ایضاً ان کل تجلی یعطی خلقاً جدیداً و یذهب بخلق. فذهابه هو عین الفناء عندالتجلی و البقاء لما یعطیه التجلی الآخر. فصوص /۱۲۶. بدینگونه به قول مؤیدالدین جندی، التجلی فی کل آن و زمان یتجدد و یتعدد و لا تکرار فیه. شرح فصوص الحکم /۴۷۲. در واقع تکرار در تجلی توهم انقطاع فیض از فیاض را که به حکم کل یوم هو فی شان از لحاظ فاعل مستمراً توالی وتتالی دارد و دایم و لم یزل ولا یزال محسوبست معروض حوادث و لوازم آن می‌سازد. به علاوه متالهان از حکما نه فقط حق سبحانه را دارای قوهٔ فعاله غیر متناهیة الفعل می دانند بلکه مادهٔ قابلهٔ عالم را هم دارای قوهٔ منفعله غیر متناهیه می‌شمرند، قبسات میرداماد /۴۲۳ ــ و این معنی نیز انقطاع فیض را که تکرار تجلی بدون آن غیرممکن است امری تحقق ناپذیر می نماید. قول به تجدد اکوان هم چون متضمن آنست که بروفق

تعبیر شیخ داود در آنچه در فوق نقل شد برای مستفیض در هر آن وجودی مثل وجود اول حاصل آید بر همین اصل لا تکرار فی التجلی مبتنی می شود و شیخ محیی الدین در فص سلیمانی نیز به مناسبت ذکر حصول عرش بلقیس در مجلس سلیمان به‌وسیلهٔ آصف برخیا که وی آن را از مقولهٔ اعدام و ایجاد متتالی و بدون انفصال می داند ضمن تقریر این معنی به آیهٔ شریفهٔ بل هم فی لبس من خلق جدید تمثل می کند و آن را عبارت از ین می داند که لایمضی علیهم وقت لایرون فیه ما هم راؤن له. فصوص /۱۵۵. و شیخ داود در شرح این معنی می گوید: اذکل، مایعدم یوجدما هو مثله فی آن عدمه فیظنون ان ما هو فی الماضی هو الذی باق فی المستقبل و لیس کذلک. به هر حال استمرار فیض و عدم تکرار و انقطاع آن، اتصال دایم و بی وقفه بین عالم بیصورت و عالم صورت را الزام می کند و در اشارت به همین معنی است که مولانا می گوید عالم دایم از بیصورت بیرون می آید و دایم بدانجا باز می گردد و عالم رنگ و عالم بیرنگی یا عالم تعین و اطلاق پیوسته با هم اتصال دارند. مقایسه شود با فصل ۳، شمارهٔ ۴۱؛ ایضاً: اسفار جزو ثانی از سفر اول/ ۳۴۰ - ۳۵۳

۲۳ــ از جمله در ین بیت غزلیات:

اسپانخ خویشم دان با ترش پز و شیرین — با هر چه شدم پخته تا باتو بپیوستم

دیوان کبیر، ج ۳/۱۵۲۳۹ شاهدی است در باب لفظ و مضمون مذکور در مثنوی ۱/۲۴۰۹.

من سغاناخ توبا هر چم پزی — یا ترش بایا که شیرین می‌سزی

و این بیت غزلیات:

هر کس که پریخوتر در شیشه کنم زوتر — بر خوانم افسونش حرّاقه بجنبانم

دیوان کبیر ۳/ب ۱۵۴۸۳ معنی این بیت مثنوی را:

چون همی حرّاقه جنبانید او — می کشیدند اهل هنگامه گلو

۱۰۳۸/۳ را بهتر تقریر می کند و این بیت که در غزلیات نظایر متعدد دارد:

تا که بدیدم قد حش سرده او باش منم — تا که بدیدم کلهش بی دل و دستار شدم

دیوان کبیر، ج ۳/ب ۱۴۷۲۵ نشان می دهد که سرده در ین بیت مثنوی ۳/۴۶۶۱:

عقل کی ماند چوباشد سرده او — کل شیئ هالک الا وجهه

هم مثل بسیاری از مواضع غزلیات و آنچه در محاورهٔ عام هم نظیر دارد باید به معنی آنکس باشد که جمعی را به کاری برانگیزد. و به هر حال از تامل در غزلیات، بسیاری از معانی مثنوی که احیاناً طرز بیانش مبهم یا مجمل به نظر می آید تبیین می شود و در فهم الفاظ و معانی مثنوی از اهمیت آن نباید غافل بود.

۲۴ــ مضمون قول گوته که اینجا می گوید تا وقتی این نکته را که باید بمیری تا صیرورت بپذیری ندانی جز مهمان کارافزایی در ین تیره خاکدان عالم نخواهی بود، بدون شک انعکاس قول مولانا یا پیروان طریقهٔ اوست:

Selige Sehnsucht:
Und so lang'du das nicht hast.
Dieses· Stirb und Werde!
Bist du nur ein Trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

۲۵ــ در باب اقوال گوته و آنچه از مولانا اخذ کرده است رجوع شود به: دیوان شرقی غرب، و تعلیقات آن:
Goethe, West - Oestbischer Divan., Noten und Abhandlungen.

موریس بارس، نویسندهٔ فرانسوی (۱۹۲۳-۱۸۶۲) در مجموعهٔ یادداشتهای معروف به «دفترهای من» به مناسبت سفر ترکیه تصویری از مقولهٔ آنچه عامه برای مسافران خوشباور و خبرنگاران مبالغه جوی نقل می‌نمایند به دست می‌دهد که هر چند تصویری زنده و زیباست یادآور چیزی از همانگونه افسانه‌هاست که قرنها قبل برای ابن بطوطه هم نقل کرده‌اند. برای اقوال وی در ین باب که خالی از لطف و ذوق نیست رجوع شود به:

Barrès, Maurice, Mes Cahiers, Tome XI / 57 seqq.

در باب اقبال لاهوری و ارتباط وی با مولانا و افکار و آثار او باید به این نکته اشارت کرد که وی در غالب آثار خویش رومی را به مثابهٔ مرشد و استاد و هادی خویش تلقی می کند و ظاهراً این علاقه و اعتقاد که نشانش در مثنویات اقبال و سایر آثارش نیز هویداست غیر از مطالعه در مثنوی و دیوان کبیر، تا حدی متاثر از تقریر شبلی نعمانی باشد در سالهٔ وی به نام سوانح رومی. جالب آنست که در حق گوته هم اظهار علاقه اش تا حدی است که او را با رومی می‌سنجد ودر پیام مشرق و آثار دیگر نیز از وی الهام می گیرد. برای تفصیل بیشتر در احوال و آثار اقبال، از جمله رجوع شود به: مجتبی مینوی، اقبال لاهوری، طهران ۱۳۲۷؛ عبدالحمید عرفانی، با مقدمهٔ نفیسی، رومی عصر ۱۳۳۳؛ عبدالمجیدسالک، ذکر اقبال (اردو)، لاهور ۱۹۵۵؛ خلیفه عبدالحکیم، فکر اقبال (ایضاً) لاهور ۱۹۵۷.

A. Schimmel, Gabriel's, wing. Leiden 1969.

در مورد طرز تلقی میرزا فتحعلی آخوندزاده از مثنوی که در متن بدان اشارت رفته است رجوع شود به: نه شرقی نه غربی انسانی /۲۹۱. کسروی تبریزی (در پیرامون ادبیات، چاپ سوم /۷۶) هم با داعیهٔ تحقیق که داشت برای ردّ و نفی مثنوی ظاهراً فقط همین یک بیت آن را کافی می‌دانست:

خلق عالم از کهین و از مهین　　　　لعنة‌الله علیهم اجمعین

که البته مثنوی نیست و تازه مضمون آن مأخوذ از فحوای حدیثی است در الزام زهد که امثال ابوطالب مکّی و امام غزالی آن را مکرر نقل کرده‌اند: الدنیا ملعونة ملعون ما فیها - و هر چند بعضی علماء آن را از موضوعات دانسته‌اند متن آن با پاره‌یی تفاوتهای جزئی در اکثر کتب حدیث از جمله متن ابن ماجه، جامع صغیر، کنوزالحقایق هم مذکورست. برای تفصیل و سایر مراجع رجوع شود به: دکتر علی فاضل، انس التائبین، ۱۷/۱ — ۳۱۶. کسروی که با شعر و ادب و تصوف مخالفت دارد، و به اقرار خودش مثنوی را نخوانده‌است اگر از جهت دعوی تحقیق شایستهٔ ملامت هست شاید دراین موردچندان بروی جای ایراد نباشد. تعجب از آخوند زاده است که با طرز تلقی خاصی که خود وی از مفهوم نبوت دارد، ادعامی کند که مولوی به نبوت اعتقاد ندارد و خود وی به دروغ تصریح می کند که «مثنوی را از اول تا آخر» خوانده است. مقایسه شود با: نقد ادبی ۶۳۷/۲. قول کسروی هم از خودش نیست، از ملاآقا دربندی است. مقایسه شود با: تنکابنی، قصص العلما/۱۰۹

راهنما*

* مطالب یادداشتها و قسمت عمدهٔ اعلام و مسائل استطرادی در این راهنما نیست. این فهرست نشان می‌دهد که بسیاری از آنچه می‌تواند شرح مثنوی به شمار آید در مواضع مختلف کتاب به مناسبت اختلاف موضوعها پراکنده است.

آکل و مأکول دارند ۳۱۱/پ. و شبههٔ مربوط به آن در باب اعادهٔ اجزاء در خلق جدید ۳۲۴/ث. و قول به وجود اجزاء اصلی در بدن که برای دفع شبههٔ آکل و مأکول عنوان می شود ۳۲۴/ث.

آگاهی: و اینکه مولانا اشارت کرّمنا را در مورد بنی آدم مربوط به آن هم می داند ۱۹۳/ب.

آل یاسین: تعبیری است از اهل بیت رسول (ص) ۲۵۱/ب.

آواز: تعبیری از رسم انشاد مثنوی به وسیلهٔ حسام‌الدین چلبی که مولانا قصد خود را از انشاء آن تا حدی نیز سماع آواز وی در هنگام انشادآن نشان می دهد ۲۱/پ.

آهن، و اینکه تا از آهنی بیرون نیاید آینهٔ روشن نشود ۲۸۷/پ. و اینکه در تف‌آتش طبع آتش می گیرد و رمزی از فنای سالک در اوصاف شیخ است ۳۷۰/پ.

آینه: و منشأ اینکه مؤمنان آینهٔ یکدیگرند در حدیث ۲۲۷/ج. و اینکه مهمان یوسف چیزی از آن بهتر که لایق آن حضرت باشد نیافت ۳۸۹/پ. آینه‌دار: و مرد دومو که قصهٔ آنها مشتمل بررمزست ۱۸۰/ث. آینه و طوطی: که رمزی از حال مرید و شیخ است ۳۷۰/ت.

اباهریره: و اینکه حدیث زرغبّا را مولانا بدون ذکر تام او ذکر می کند ۲۱۷/خ. و قصهٔ انبان او ۲۱۷/خ.

ابتدا نامه: مثنوی سلطان ولد در احوال مولانا که ولد نامه و مثنوی ولدی هم می خوانند ۳۰/ب.

ابجد: و قول به اسرار معانی آن ۲۶۶/الف. و اینکه طفلان حروف آن را می دانند اما حقیقت معنی آن را درک نمی کنند و این معنی متضمن رمز و اشارت هم هست ۳۲۸/ت.

ابداع: که عبارت از ایجاد موجودات از عدم صرف است ۳۰۷/پ.

ابدال: و اینکه قوت و نیروی آنها از طعام و طبق نیست ۷/ب. اینکه خلق را به عالم ماوراء حس می خوانند ۲۵/ب. و تعریف آن در مثنوی و در عبارات صوفیه ۱۰۵/پ.

ابراهیم: پیغمبر اولوالعزم و قصهٔ نمرود با او ۳۵۳/پ. و قصهٔ چهار مرغ وی که رمزی از احیاء موتی و تمثیلی از تزکیهٔ نفس است ۳۵۳/ت. و قصهٔ او با جبرئیل و با عزرائیل ۳۵۳/ت.

ابراهیم ادهم: و قصهٔ خفتن وی درقصرخویش که مولانا درنقل آن وجود حارسان بام را محتاج توجیه و تأویل می‌یابد ۱۵۷/ب. و اینکه قصهٔ وی از زبان سلیمان نقل می شود خودنوعی مغایرت با تاریخ در شیوهٔ قصه سرایی محسوب است ۱۶۱/پ. حکایت وی برلب دریا، و قصهٔ سوزنش که یادآور یك قصهٔ نوالیس شاعرآلمانی است ۱۷۲/ت. ونقد حال وی درعبارتی که فروشندهٔ بازار برزبان آورد ۲۷۸/الف.

ابلیس: و قصهٔ او با معاویه ۲٤/ج. و سیرت وی در قصهٔ اضافت کردن گناه خویش به مشیت حق ۶۹/پ. و حال او در قصه اش با معاویه ۶۹/پ. و قصهٔ سراقة‌بن مالك و جنگ با رسول ۶۹/پ. در قصهٔ نشستن دیو برمقام سلیمان ۶۹/پ. و نشانهٔ لعنت بودنش که یادآور اشارت سنائی است ۱۳٤/ج. در قصهٔ معاویه و مقایسهٔ آن با تصویر شیطان میلتون در بهشت گمشده ۱۶۷/ث. و اینکه فلسفی درعین آنکه خود اسیر ابلیس است وجود او را انکارمی کند ۲۰۵/ب. و اعتذار وی که قول مولانا دراین‌باب با کلام حلاج و دیگران تفاوت دارد ۲۶۶/پ. و اینکه زیر کساری میراث او و عشق میراث آدم است ۲۶۹/ج. و اینکه در دعوی عشق که مولانا از زبان وی نقل می کند صادق نیست ۲۷۹/ث. و اینکه سایهٔ او بردوش انسان هست ۳۰۶/پ. و قصهٔ آدم که در وی به چشم حقارت نظر کرد. ۳۷۲/ح. قصهٔ وی با معاویه و اشکالی که ازنظر

گونه که وی و بعضی شعراء درگاه هارون الرشید بنابر مشهور ابیاتی برآن ساخته اند ۱۲۷/ث.

اتحاد: رجوع شود به: حلول و اتحاد.

اتصال: که بین ناس با ربّ ناس به وجهی بلاکیف هست ۸۵/ت. و تعریف آن در مثنوی و کلام صوفیه ۱۰۵/ث و اینکه اتصال بی تکییف و قیاس بین ناس و ربّ ناس مربوط به مرتبهٔ خلیفة اللّهی انسان است ۳۲۷/ب. واینکه ادراک شهودی این اتصال غایت سیر انسان در جستجوی حق است ۳۲۷/ب.

اتقان صنع: و وجود حکمت غائی در خلقت و اینکه جالینوس بدان قایل بوده است ۲۵۷/ج - . و اینکه استمرار عنایت صانع و دوام آن هم لازمهٔ آن است ۳۲۳/الف.

اثبات و نفی: و حدّ آن در مثنوی و کلام صوفیه ۱۰۵/ج.

اثنین: و اینکه مراد از آن را در عبارت کلّ سرٍّ جاوز الاثنین شاع، بعضی عبارت دانسته اند از دو لب گویندهٔ سر ۱۰۰/ب.

اجلالی: تعریف و منشأ استعمال در مثنوی و کلام صوفیه ۱۰۵/ج.

احادیث: قدسی و نبوی ۲۱۰/ب. **احادیث نبوی:** و اینکه از آنجمله در نقل آنچه راجع به فضایل اعمال یا مکارم اخلاق است علما هم مثل صوفیه چندان در اسانید سخت نمی گرفته اند ۲۰۹/ث. و اینکه در مثنوی در طرز نقل و ارجاع به آنها تنوع هست ۲۲۸/الف. اینکه اکثریت آنها در مثنوی به تصریح و غالباً در تقریر مدعا نقل می شود ۲۲۸/ب. و اینکه در مثنوی گاه چیزی از متن حدیث نیست فقط مضمونش هست ۲۲۹/الف. و اینکه نقل آن گاه مقدمه یی برای نقل قصه یی است که حدیث آن را تفسیر می کند و گاه خود آن به صورت قصه است ۲۲۹/ب، پ. و اینکه نقل حدیث در مثنوی گاه به قصد تقریر سرّ آن است ۲۳۰/الف. و اینکه در مثنوی گاه نظر به فحوای حدیث است و نه لفظ حدیث می آید نه اشارت به حدیث بودن آن ۲۳۱/الف - خ. و اینکه تمسک به آن یا برای تبرک و تیمن است یا به جهت استدلال و اقناع ۲۳۲/الف. و اینکه اشخاص قصه هم در مثنوی در تقریر دعاوی خویش گه گاه تمسک بدان می کنند ۲۳۳/الف - ث. و اینکه در مثنوی بعضی احادیث از زبان کسانی نقل می شود که قبل از عهد رسول می زیسته اند ۲۳٤/الف. و اینکه احادیث خواه متضمن احکام شریعت باشد و خواه شامل لطایف تربیت مولانا از آنها غالباً تفسیر صوفیانه می کند ۲۳۵/الف. و اینکه تمسک به نقل آنها در مثنوی وقتی متضمن شریعت است غالباً جهت تنبیه مخاطب و توجه دادنش به سیرت و سنت نبوی است ۲۳٦/الف. و اینکه از احادیث مثنوی آنچه در کتب صحاح اصلی ندارد از اقوال مشایخ و وعاظ قوم یا امثال سایر مأخوذ است ۲۳۸/الف - پ، ۲۳۹/الف - پ. و اینکه اعتماد بر روایات صوفیه و وعاظ آنها بعضی احادیث مثنوی را ضعیف یا بی اصل می کند ۲٤۰/ت. **احادیث قدسی:** و اینکه تعدادی از آنچه دراین زمینه در باب انبیاست متضمن قول به ارتباط و اتصال انسان است با خدا ۲۱۲/ب. و اینکه برخی از آنچه مربوط به انبیا هم نیست متضمن همین معنی است ۲۱۲/پ. نیز رجوع شود به: حدیث.

احتراق: در زبان اهل نجوم ۱۰۷/ب.

اَحَد: تعریف و منشأ و مورد استعمال در مثنوی و در کلام صوفیه و اصحاب عرفان نظری ۱۰۵/ح.

اُحُد: کوه نزدیک مدینه، و زبانزد درسختی و صلابت ۱۱۸/پ.

اَحداث: و صحبت آنها که تعبیری از عشق به مظاهر صورت و موجب شهرت صوفیه به شاهد بازی است ۲۷۳/پ.

احمد خضرویه: و حکایت او که تصویری از احوال خانقاه‌ها را مطرح می کند ۱۷۲/پ. وحکایت غریمان و کودک حلوا فروش که در روایت مولانا ترکیبی از دو حکایت است ۱۸٤/ت. که احوال او را مولانا به طور ضمنی تجسّم کمال فتوت نشان می دهد ۳٦٤/ث.

احمد رومی: و کتاب او در شرح مثنوی ۳۹۷/ب.

احول و استاد: و رمزی که در قصهٔ آنها هست ۱۸۰/پ.

اختیار: و اینکه مولانا اشارت کرّمنا را هم مربوط به آن می‌داند ۱۹۳/ب. و اینکه خجلت و پشیمانی از فعل نشان اختیارست ۳۲۱/پ، ت. اینکه تهذیب و تربیت و تدبیر و تجربت نشان آن است که در انسان اختیار هست ۳۲۱/پ. و قول غزالی که انسان گذرگاه اختیارست ۳۲۱/ج. و محدودیت آن که از جمله در فعل متولد ظاهرست ۳۲۲/ث.

اخذ: در اخذ از آیات مولانا گاه اجزاء آیه را در بیت عربی می آورد ۱۹۲/الف. در بعضی موارد از دو جزء آیه در دو جزء بیت اخذ می کند ۱۹۲/پ. در برخی موارد در طیّ بیت واحد بیش از یک آیه را اخذ می کند ۱۹۲/ت. اینکه لفظ یا مضمون برخی آیات مکرر و به مناسبت های مختلف در ابیات مثنوی مورد اخذ واقع می‌شود ۱۹۳/الف و مابعد. و اینکه اخذ از تعبیرات قرآن در مثنوی گاه طوری است که آنها را در معنی مجازی به کارمی‌برد ۱۹٤/الف- ح. و اینکه اخذ آیات غالباً از باب تلقین حکمت و تعلیم امثال آنهاست ۱۹۵/الف- پ. و اینکه اخذ و نقل آیات در مثنوی در برخی موارد جهت تقریر و تبیین مقالات صوفیه است ۲۰۷/الف.

اخلاص: تعریف و تقریر آن در مثنوی و سخن صوفیه ۱۰۵/خ[۱]. اینکه اخلاص شامل طرد و اخراج خلق از حساب اعمال خویش است و استقامت درین حال سالک را به مرتبهٔ توکل و تسلیم می کشاند. ۳٦۳/پ.

اخلاق: و اینکه تربیت اخلاقی مثنوی با شریعت مربوط است و مراد از بعثت برای تتمیم مکارم اخلاق همین تربیت اخلاقی است ۳۷۲/الف. ارتباط اخلاق در طریقت صوفیه با مفهوم اخلاق در نزد حکما ۳۷۲/ب، پ. و اینکه وجود شریعت و طریقت مؤید تأثیر اخلاق و تربیت اخلاقی است ۳۷۲/ت.

اخوان: و اظهار اشتیاق رسول به اخوان خویش که نادیده به وی ایمان آرند ۲۲۷/ح.

اخوان الصفا: و قول آنها در باب عالم صغیر و عالم کبیر ۳۰۱/الف.

اخیلس: در قلمرو مردگان ۵۷ ۲/ث.

ادب: تعریف و منشأ آن در مثنوی و استعمال صوفیه ۱۰۵/خ[۲]. و اینکه نزد صوفیه ادب عبارت از رعایت و حفظ حدودست در ظاهر و در باطن ۳۷۱/ج. و اینکه بدون رعایت آن در سیر طریقت نیل به کمال ممکن نیست ۳۷۱/ الف. واینکه الزام مرید به رعایت آن در حق شیخ بر مبنای انطباق احوال شیخ با مراتب انبیا مبنی است ۳۷۱/ب. اینکه نیل بدان توفیق الهی می خواهد و ترک آن موجب آفت است ۳۷۱/پ، ت. اینکه هم تهذیب ظاهر و هم تهذیب باطن را متضمن است ۳۷۱/ج. و اینکه نگهداشت دل در حضور شیخ هم از ادب باطن است ۳۷۱/ح.

ادیان: و تفاوت قول مولانا در وحدت ادیان الهی با آنچه از حلاج و عین‌القضات نقل است ۲٦٦/ب.

ادیم طایفی: زبانزد در مرغوبیت ۱۱۸/ت.

ارباب قلوب: و اینکه نیل به مرتبهٔ آنها برای هر کسی حاصل نیست ۳۳۷/ب، پ. و اینکه در قصهٔ سؤال کردن پیغامبر از زید هم زید مظهر و رمزی از این طایفه است ۳۳۷/ج.

ارجاع به قرآن: گاه از باب تبرّك و تیمن است ۱۹۸/ب. و گاه جهت ازاحهٔ هر گونه شك و تردیدی از خاطر مخاطب است ۱۹۸/الف. و اینکه ارجاع به آن گاه با اشاره به موضع آیه در سورهٔ منظور نیز همراه است ۱۹۸/ب— پ. و اینکه ارجاع به قرآن گاه متضمن سعی در تفسیر صوفیانهٔ آن است ۱۹۸/ت، ث. گاه برای تفصیل قصه یا رفع تردیدی از مخاطب است ۱۹۹/الف، ب. اینکه گاه از زبان اشخاص قصه و حتی حیوانات مذکور در قصه‌هاست و همین نکته استغراق گویندهٔ مثنوی را در معانی قرآن نشان می‌دهد ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲/الف و مابعد.

ارزنجان: در ولایت روم که آوازهٔ فخرالدین بهرامشاه پادشاه آنجا ممکن است بهاء ولد را به آن ولایت جلب کرده باشد ۴۱/ث.

ارسطو: و تشبیه حدیث تلخ نزد مولانا با حاصل کثارسیس ارسطویی ۲۵۶/پ.

ارم باغچه: تُربت مولانا و پدرش در قونیه که مدفن بزرگان خاندان مولانا نیز همانجاست ۵۵/ت.

اریجن اسکندرانی: و قول وی درباب انطواء عالم کبیر در عالم صغیر ۳۰۱/ب.

اسامة بن زید: که داستان جوان هذیلی در مثنوی ظاهراً اصلش از روایت مربوط به امارت او باید مأخوذ باشد ۱۶۸/پ.

اسباب: و اینکه کار حق مقیّد و موقوف به اسباب و علّت نیست ۳۱۶/ث. و اینکه انسان به جهت تقیّد به عالم حس از توجه به آنچه ماوراء اسباب است غافل می‌ماند ۳۱۷/الف. و اینکه توقف در اسباب جبری را به جبر می‌کشاند و قدری را به قدر ۳۱۹/ج. و اینکه انبیا و اولیا چون ناظر به ماوراء اسباب بوده‌اند در رفض اسباب و قطع آن کوشیده‌اند ۳۱۸/پ. و اینکه در نظر عارف خود اسباب در صُقْع لیسیات است ۳۱۷/ب. و اینکه چون فعل حق هر چند بر وفق اسباب جاری است موقوف به اسباب نیست، هر جا مشیت اوست در اسباب تصرف می‌کند و سنت و مشیت خود را تبدیل می‌نماید ۳۱۸/پ. و اینکه مشیت حق انسان را از نیل بدانچه اسباب آن را فراهم می‌آورد مانع می‌شود و این معنی اعتماد بر تأثیر اسباب را نفی می‌کند ۳۱۹/الف. به رسن‌هایی می‌ماند که چرخ کارها بدان می‌گردد اما توقف در دید آن انسان را از توجه به گردانندهٔ چرخ که ماورای اسباب است غافل می‌دارد ۳۱۷/پ. و اینکه سنت الهی امور را در ظاهر متوقف بر اسباب می‌دارد و این معنی برای استمرار دور غفلت در عالم است ۳۱۷/ث. و اینکه فرض توقف افعال الهی بر اسباب، خود وجود اسباب دیگری را برای اسباب الزام می‌کند به تسلسل می‌کشد ۳۷۸/ث. و اینکه تأثیر اسباب هم به مشیت حق است و اینکه بعضی امور را از غیراسباب عادی آنها ایجاب می‌کند نشان می‌دهد که کار وی متوقف بر اسباب نیست و به همین جهت تمهید اسباب مانع تنفیذ مشیّت او نیست ۳۷۸/ج.

استثناء: در معنی ان شاءالله گفتن در حکایت پادشاه و کنیزک در دفتر اول مثنوی، و اینکه مولانا در دفتر ششم هم به بحثی که در آن باب در دفتر اول رفته است حواله می‌کند ۲۰/ب. در معنی ان‌شاءالله گفتن که مأخوذ از قرآن است ۱۰۳/ب. اینکه با قول به مفاد آن انسان آنچه را نه در حدّ و حوصلهٔ قدرت اوست استثنا می‌کند ۳۱۹/ث.

استدراج: حدّ و منشأ آن در مثنوی و استعمال صوفیه ۱۰۵/د. که قهرلطف نمای حق است و ظالم محجوب را در گناه خود مُصرّ و جری می‌کند ۳۴۲/ب، ث.

استدلال: و اینکه در مثنوی غالباً مبتنی بر تمثیل و قیاس است ۸۹/الف. در طرز تقریر مثال گویی مجهول و معلوم جای خود را عوض می کنند ۸۹/الف. از طریق ارائهٔ امثال و نظایر امری که وجودش محلّ تردیست ۹۰/الف. و استعمال آن برای دفع دخل مقدر ۹۱/الف. و اینکه مولانا در آن غالباً بر مشهودات و متواترات اتکاء دارد ۲۴۲/ب. و اینکه قیاسات منطقی وحدّو رسم اهل منطق هم در استدلال و در تقریر وی هست ۲۴۲/ب. و اینکه مولانا پای اهل استدلال را چوبین می خواند ۲۴۲/پ. و اینکه منطقی چون چشم باطن ندارد مثل کوران بر عصای استدلال تکیه می کند ۲۴۳/ب.

استر و اشتر: که قصهٔ آنها دو بار در مثنوی نقل می شود ۲۰۲/ب. که در احتجاج بین آنها تمسک به آیات می شود ۲۰۲/ب.

استطراد: که در نقل قصه گاه توالی اجزاء حکایت را مشوش می دارد ۱۵۶/پ.

استعراض: تعبیری از آنچه مولانا آن را گذرکردن ازپهنای راه و انحراف از طریق راست در نقل قصه می خواند ۲۰/ت.

استغراق: حدّ و استعمال آن در مثنوی و کلام صوفیه ۱۰۵/ذ.

استفتاح: که نیمهٔ ماه رجب است و بااینهمه مراد مولانا در مثنوی ممکن است خصوص این معنی نباشد ۶/ب. و اینکه شاید مولانا آن را در معنی استفتاح ذکر تلقی کرده باشد ۶/ب.

استنجا: و تعریف آن در فقه ۱۰۶/ز.

استن حنّانه: و ذکر آن در شعر خود مولانا ۱۶۴/الف. و انکار فلسفی در باب حدیث آن ۲۹۰/الف. و قصهٔ نالیدن آن که اهل حس آن را ادراک نمی کنند ۳۰۹/ت، ث.

استنشاق: و تعریف آن در فقه ۱۰۶/ز.

اسدی: و قول وی در تمثیل جامه و تن ۷۴/پ.

اسرار عبادات: که عدم توجه به آنها و توقف در ظاهر عبادات ممکن است عبادت عارف را هم در مرتبهٔ عبادت عوام متوقف دارد ۳۵۷/الف.

اسطرلاب: یا اصطرلاب که رمزی از وجود انسان است و به همین سبب مولانا آدمی را اسطرلاب حق می خواند ۳۲۷/ت. و اینکه اسطرلابُ حق به تنجیم انبیا محتاج است و سرّ اشارت آن را همه کس درک نمی کند ۳۲۷/ث. نیز رجوع شود به: اصطرلاب.

اسطورهٔ مولانا: که با مثنویات ولدی ولادت می یابد ۳۹۳/الف، ت. در باب کودکی و جوانی وی در بلخ و بغداد ۳۹۴/ب. ارادت جنیان و سگان در حق وی ۳۹۴/ب. فصد کردن و دار وخوردن وحمام رفتنش ۳۹۴/ب. کرامات وی که شامل ارتباط با غیب و احیاء مردگان است ۳۹۴/پ. اینکه اسطورهٔ او تا حدی در مورد سلطان ولد و بعضی دیگر از فرزندانش هم نقل و تکرار شده است ۳۹۴/ت، ث.

اسقاط و زیادت: یا حذف و زیادت که از ضرورت شعر ناشی و نوعی مسامحه و عدول از جادهٔ صواب محسوب است ۹۷/ت.

اسکندر افرودیسی: و قول وی در باب جالینوس ۲۵۷/ج.

اسکندر مقدونی: که غالباً ذوالقرنین را عبارت از او دانند ۱۷۰/الف.

اسلم الشیطان: تعبیری مأخوذ از حدیث که به موجب آن هر کسی شیطانی قرین دارد و شیطان رسول بر دست وی اسلام آورد ۲۱۴/چ.

آلست: و اینکه میثاق الست و معرفت مربوط به آن منشأ ضالّه بودن حکمت است ۲۲۰/ث.

الف لیل: و حکایت هارون الرشید با کنیزک که مصرع معروف کلام‌اللیل یمحوه‌النهار، و قطعهٔ ابونواس و بعضی شعراء دیگر در تضمین آن از آنجاست ۱۰۰/ب.

الگو: و اینکه در مورد سلطنت و قدرت ظاهری، مولانا دو الگوی متضاد در وجود فرعون و سلیمان نشان می‌دهد ۳۴۳/ب.

المعنی هوالله: و احتمال اشارت آن به قول شیخ صدرالدین ۲۶۳/ب— ح. و اینکه ممکن است گویندهٔ قول که مولانا از وی تعبیر به شیخ دین می‌کند محیی‌الدین عربی یا بهاء ولد باشد یا شمس تبریز ۲۶۳/ب، ت. و اینکه نقد حال مولانا و شیخ اوست ۲۷۸/الف.

المنهج القوی: شرح عربی مثنوی و اشارت آن به اخذ مضمونی از صدرالدین در مثنوی ۲۶۳/ج.

الهام: و اینکه حالت نیمه ادراکی آن در هنگام ابداع امتداد حالت ادراکی سابق است ۳/ب. و تلقّی آن از تابعه‌یی جنی در نزد اعراب جاهلی ۳/پ.

الهیات: و اینکه در مثنوی با وجود اجتنابی که از خوض در این مسائل هست در تقریر این مباحث مولانا طریقهٔ برهان را با شیوهٔ اهل بحث به هم می‌آمیزد ۳۷۷/الف. و اینکه الهیات صوفیه به سبب طرز تلقی آنها از صفات الهی رنگ صمیمانهٔ خاصی دارد ۳۷۸/الف. و مسألهٔ ارتباط حادث با قدیم در نزد حکما و در مثنوی ۳۸۰/الف. و اینکه در الهیات صوفیه و صدیقان آنچه وجودش مسبوق به عدم باشد نمی‌تواند وجود امری را که مسبوق به عدم نیست اثبات کند ۳۸۰/ب.

امانت الهی: و تعبیر از آن به دم بستی منتها که عبارت از معرفت و تعلیم اسماء است ۲۰۴/ث. و تفسیر آن به مفهوم اختیار که هم منافات با معرفت ندارد ۲۰۴/ج.

امّت محمدی: که امّت مرحومه همان است ۲۲۷/ب. و تقدم آن بر سایر امم که به جهت تأخر آن است ۲۲۷/ب— ث. و حدیث سفینه که مربوط بدانست ۲۲۷/ث.

اُمّت مرحومه: وتفسیر آن بر وفق اشارت نحن الآخرون السابقون ۲۲۷/ب.

امثال: و اینکه امثال قرآنی در مثنوی گاه با نقل چیزی از الفاظ آیات همراه است و گاه نیست ۱۹۶/ب— ث. همچنین رجوع شود به: مَثَل.

امر بین الامرین: که اختیار بر فعل و ترك را منافی با آنچه قضا و قدر الهی است نمی‌داند ۳۲۳/الف. و اینکه بدون آن عنایت الهی را توجیه نمی‌توان کرد ۳۲۳/پ.

اَمْرَد: و قصهٔ کوسه و امرد که رسم شاهد بازی و دب بردن رایج در خانقاه‌ها و لنگرها را معروض انتقاد می‌کند ۲۷۷/الف. و اینکه متشبهان به صوفیه وی را مظهر تجلی خدا می‌خوانند و خدایش لقب می‌دهند تا فریبش دهند ۲۷۷/ب.

امرؤالقیس: وقصهٔ گریختن او از ملك که با تاریخ چندان توافق ندارد ۱۷۱/ب.

امر و خلق: و اینکه عالم صغیر هم مثل عالم کبیر بر این هردوعالم مشتمل است ۳۰۱/الف.

امرود بن: و شوهر و زن پلید کار که نظیر آن در نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/خ، د. اینکه روایت مولانا به جزئیات مذکور در روایات بوکاتچو و چاسر ناظر نیست ۱۸۴/پ.

امسیت کردیّاً: وقایل آن که حسام‌الدین چلبی منسوب بدوست ۲۶۱/ت.

امکان اشرف: و آنکه این قاعدهٔ حکما برای صوفی صورتی شهودی است از تجربه‌یی روحانی که

در آن عارف به سبب استغراق در اشرف اخس را نمی‌بیند تا چه رسد به آنکه وجود اشرف را از طریق وجود اخس اثبات کند ۳۰۴/الف.

انا: و اینکه رسول ظاهراً از گفتن و شنیدنش کراهت داشت ۲۲۵/ت.

انا الحق: و اینکه قول حلاج در این باب مستلزم قول به حلول و اتحاد نیست ۲۵۰/ب.

انبیا: و اینکه طب و نجوم و آنچه علم بحثی است نیز از وحی آنها مأخوذست ۱۰۷/ث. و وحدت و اتحاد ارواح آنها ۲۶۶/ب. اینکه اتحاد جوهری آنها مستند وحدت تعلیم وحی است ۲۴۴/ت. اینکه تحلیل تجارب و احوال آنها مثنوی را هم به نوعی خاص شبیه به یك فصوص الحکم دیگر می‌کند ۳۴۷/ب. و اینکه آنها مکمّل یکدیگرند و بین آنها اختلاف نیست ۳۵۱/پ. و اینکه بعثت آنها برای این بوده است که تا ناقص را که جزوست به کامل که عبارت از کلّ است متصل کنند ۳۹۱/الف.

انجیل: لوقا ۱۵۶/ت، یوحنا ۲۴۴/پ، ۳۰۹/ت، رساله به قرنطیان ۲۲۲/پ.

اندیشه: و اینکه انسان عبارت از آنست و لطیفهٔ انسانی که نفس ناطقهٔ اوست نیز همان است ۳۰۲/الف، ۳۲۹/الف. و اینکه ذات انسان و آنچه از آن به «من» تعبیر می‌شود همان است ۳۳۲/ب.

انسان: و جنبهٔ جامعیت او ۳۰۶/ت. و اینکه تحقق به معنی واقعی آن در گرو ولادت ثانی است ۳۲۷/ب. و اینکه آدمی اسطرلاب اسرار الهی و انسان خلیفهٔ حق است ۳۲۷/ت. و اینکه حقیقت انسان در نشئهٔ حاضر عبارت از اندیشهٔ اوست ۳۲۹/الف. **انسان اکبر**: که تعبیری از عالم در برابر انسان است ۷۲/ب. **انسان العین**: در تعبیر ابن عربی و شباهت تعبیر مردمك در کلام مولانا با آن، در این باب ۲۶۵/ج. **انسان کامل**: که محمد(ص) مظهر کمال مرتبهٔ اوست با تلقّی علم از وحی مستمر به کمال عشق هم می‌رسد ۲۷۸/ت. ولیّ حق که حقیقت محمدیّه تعبیری از اتمّ مراتب کمال اوست ۳۳۰/الف، ۳۴۹/الف. و اینکه افراد این نوع از انسان با وجود تفاوت در ظاهر در معنی و حقیقت یکی هستند ۳۹۱/ب. **انسان کبیر**: که تعبیری از عالم است در نزد بعضی حکما ۳۰۱/الف. **انسان نفسی**: که نزد متألهان برزخ بین انسان عنصری و روح مفارق است ۳۲۴/ث.

ان شاء الله: که از قول به آن تعبیر به استثنا می‌کنند ۱۰۳/ب. خطاب عتاب‌آمیز مولانا به خادم به مناسبت تکرار لفظ آن ۱۶/پ. الزام و تأکید در قول بدان و توجه به مضمون و مفهوم آن ۳۱۹/ث.

انصاری: رجوع شود به: عبدالله انصاری.

انگور: و قصهٔ منازعت چهار تن در آن باب، که نشان می‌دهد اختلافات خلق لفظی و مربوط به اسماء است نه حقایق ۲۴/ث. و جنبهٔ رمزی که در قصهٔ منازعت چهار تن در باب آن هست ۱۸۰/ت.

انوری: اخذ و تضمین یك مصرع وی در مطلع غزلی از دیوان ۱۳۱/پ. و احتمال اخذ مضمون مصرعی از یك قطعهٔ او در مثنوی ۱۳۲/ت. و اخذ مصرعی از یك قطعهٔ او با عین حکایت در مثنوی ۱۳۲/ث.

اوج: و اهمیت نقطهٔ اوج در قصه که در قصه‌های مبنی بر گفتار نیست ۱۵۹/ث.

اوحدالدین کرمانی: و صحبت شمس‌الدین تبریزی با او ۵۰/ث. و اعتراض شمس تبریز بر او در تمثیل طشت و ماه ۲۷۳/پ. اینکه وی منسوب به تمایلات صورت‌پرستی بوده است ۲۷۷/ب.

اودیسه: تعبیری از مثنوی در تقریر سلوك استکمالی روح در مخاطر و مهالك سیر نزولی و صعودی خویش ۶۱/ب— ث. اودیسئوس: قهرمان منظومهٔ اودیسه اثر هومیروس (=هومر) و تمثیل سلوك استکمالی روح با دشواریهای او در بازگشت به وطن ۶۱/ب، پ.

اوساط: و لزوم رعایت اوساط امور و اجتناب از وقوع در تفریط و افراط ۳۴۴/ب.

اوطان دون: تعبیری از رحم در مورد جنین ۹۶/پ، ۳۱۳/ج.

اولوالعزم: و مراد از آن در اشارت به احوال انبیا ۳۵۲/ث. و اینکه نوح و ابراهیم و موسی و عیسی هم از این جمله بوده‌اند ۳۵۲/ث، ۳۵۳/الف — ث.

اولیاء: و اینکه اشارت لاخوف علیهم ولاهم یحزنون نقد حال آنهاست ۲۵/پ. تعریف و منشأ استعمال آن در مثنوی و کلام صوفیه ۱۰۵/ز. و طعام روحانی آنها که در حدیث ابیت عند ربی بدان اشارت هست ۲۱۴/ح. و حدیث قباب که بر موجب آن اولیاء خدا در قباب عزت‌وی از شناخت اغیار مصون می‌مانند ۲۱۳/ب. اینکه آنها رجال غیب و مستوران حق هستند ۲۱۳/پ. و تفاوت حال آنها با انبیا ۲۱۳/پ. و اینکه بعضی احادیث مربوط به رسول و صحابه مقامات اولیا را هم توجیه می کند ۲۱۳/ت. اینکه شهرهٔ خلقان ظاهر نمی‌شوند ۲۱۴/الف. و شراب الهی که خاص آنهاست ۲۱۴/ب. و اینکه نفحهٔ الهی در هر عصر به وسیلهٔ آنها نشرمی شود ۲۳۰/الف. اینکه خواب آنها از نوع خواب عامه نیست سیر و کشف روحانی است ۲۹۷/الف، ب. و اینکه آنها در بیداری نیز از توجه به ماسوی خفته‌اند ۲۹۷/ت. و اینکه آنها جواسیس قلوب ومشرف بر بواطن و ضمایرند ۳۷۱/خ.

اویس قرنی: در روایات صوفیه درباب اشتیاق رسول به دیدار وی ۲۱۶/ب.

اهل ایمان: چون شعله‌یی از گوهر پیغمبری در آنها هست به اقتضای جنسیت به انبیا می گروند و آنها را انکارنمی کنند ۳۵۱/پ.

اهل تشبیه: و اینکه از آنها هم مثل جبریه و معتزله مولانا گه گاه با اشاره به مقالات کلامیشان یاد می کند ۲۴۴/ب.

اهل حس: که در اشتغال به علم بحثی به کودکانی می‌مانند که دربازی برمرکب دامان خویش سوار می شوندو در عالم خیال می‌پندارند که مرکب واقعی دارند ۲۸۷/ب. و اینکه علم آنها حجاب ادراک است ۲۸۷/پ.

اهل خاطر: کسانی که محل نزول واردات و خطرات غیبی هستند، احوال آنها در مثنوی و کلام صوفیه ۱۰۵/ر.

اهل صحو: رجوع شود به :فنا.

اهل قل: تعبیر از حال کسانی که مخاطب حکم وحی و شریعت هستند ۷۳/الف.

ایاز: و ذکر حسد بردن امراء ۲۸/پ. و شفاعت وی از امراء که طیّ آن در خطاب به سلطان لحن کلام وی رنگ مناجات می گیرد و جنبهٔ رمزی پیدا می کند ۸۲/ج. و اینکه درقصهٔ حجره داشتن مولانا به مناسبت تداعی عشق شمس به صیغهٔ متکلم وحده سخن می‌گوید. ۸۴/ح. و اینکه کثرت تداعی و استطراد دراین قصه رشتهٔ حکایت را از دست گوینده می گیرد ۸۸/ب. و قصهٔ چارق که در قصهٔ بلقیس و سلیمان از زبان سلیمان نقل می شودوعدم توجه گوینده را به تاریخ نشان‌می دهد۱۶۱/پ. و حکایت حجره و چارق وی که شباهت به قصهٔ محمدعلی بیگ ناظرشاه صفی دارد ۱۷۰/ث. و قصهٔ عشق سلطان در حق ایاز که در تاریخ هم هست ۱۷۰/ج. و جنبهٔ رمزی که در قصهٔ چارق هست ۱۷۹/ث. اینکه قصهٔ وی مسألهٔ توقف شناخت نفس بر شناخت رب را تمثیل می کند ۲۲۰/الف.

ایس کلیس: تعبیری از هست نیست نما درلسان حکما ۳۰۷/پ.

ایسیه: صورتی از آسیه در ضبط نام زن فرعون ۱۶۰/ب.

ایمان: و اینکه با مجرد قول و یا بافعلی مغایر قول حاصل نمی‌شود و به همان سبب قابل زیادت و نقصان هم هست و ایمان عامه با ایمان اولیا تفاوت دارد ۳۵۵/ث. تفاوت ایمان اهل تقلید با ایمان تحقیقی ۳۵۵/ث. و اینکه کمال آن از الزام مجاهده و ریاضت هم خالی نیست ۳۵۵/ج.

البادی اظلم: و مورد تعبیر و استعمال آن در مثنوی ۱۲۸/پ.

باحث: و اینکه آنچه در مسألهٔ نفی حدوث در مثنوی از وی منقول است با قول حکما و اهل شرایع منافی است و به همین سبب مولانا وی را نمونهٔ منکر مفلسف تلقی می‌نماید و تخطئه می کند ۳۸۱/پ.

بارْس: رجع شود به: موریس بارْس.

باز: در خانهٔ کمپیر و در ویرانهٔ جغدان ۲٤/ت. باز و بط، و قصهٔ آنها در مثنوی و غزلیات که هر دوجا مأخوذ از نظامی گنجوی است ۳۹۸/ج.

باطل و حق: و تفاوت آنها که فاصلهٔ بین گوش و چشم است ۲۹۵/الف.

باغبان: و قصهٔ صوفی و فقیه و علوی با او ۷۷/ب. فایدهٔ اخلاقی که درین قصه هست ۱۸۱/پ.

بایزید: و قصهٔ کعبه رفتن وی ۱۷۲/ث. و مژده دادنش از ولادت ابوالحسن خرقانی ۱۷۲/ث. سبحانی گفتن وی در تفسیری که صاحب اللمع از آن دارد ۱۷۲/ث. و حکایت کافری که مسلمانی به شیوهٔ او را از عهدهٔ خویش بیرون می‌یافت ۱۷۲/ج، ۳۵۵/ث. اینکه سؤال درباب سبحانی گفتن او درمقایسهٔ آن با مضمون ما عرفناک که رسول گفت اولین کلام شمس با مولانا و متضمن اشکالی درباب تفاوت این دو قول بوده است ۲۶۱/ت. و خنجرزدن مریدان بر وی در حال استغراق و قول سبحانی وی ۲۸۰/ت. و مکاتبهٔ بین او و یحیی بن معاذ ۳٤۱/پ.

بُت: تعبیری از نفس که درعین حال رمزبُت و بُتگر هر دو محسوب است ۳۳۹/ب،پ.

بخت و اتفاق: که منکران صنع بدان تمسّک می کنند و ترجیح بلامرجح را الزام می‌نماید ۳۲۳/پ.

بد مطلق: رجوع شود به: شرّمطلق.

برزخ: و اینکه مراد از آن ورطهٔ تکوینی است که عالم جسم را ازعالم روح جدا می‌دارد ۲۰۷/الف. و تعبیرغیب امکانی و غیب محالی که نزد ابن عربی از مراتب آن می‌شود ۳۰٤/ث.

برهان محقق: و ذکرنام او در مثنوی ٤/ح. و اینکه مولانا بعد از وفات پدرش بهاءولد یکچند تحت ارشاد و اشراف وی بوده است ٤۲/پ و ت. و اینکه در وفات او مولانا برای احراز مسند وعظ و تدریس پدر آمادگی داشت ٤۵/ح. اینکه وی را سیّد سرّدان می‌خواندند و مراقبت وی در تکمیل تربیت مولانای جوان نوعی اشراف پدرانه بود ٤۵/ب و پ. و اینکه اشراف و مراقبت وی از قیصریه اعمال می‌شد نه از قونیه ٤۵/پ. اینکه یك بیت ویس و رامین را که در عنوان حکایتی از مثنوی مصرعی از آن نقل می‌شود وی در معارف خود بدون ذکر مأخذ نقل می کند ۱۳۲/ج. و اینکه در معارف و مجالس خویش غالباً به اشعارسنائی تمثل و استشهاد دارد ۱۳٤/ب. و اینکه بعضی اقوال او در مضامین مثنوی هم هست ۲۶۷/پ.

برهنهٔ درازدامن: در شهر افسانه ها با کور دوربین و کرتیز شنو ۷۶/ب.

بز کوهی: و مستی شهوت که او را شکار صیادان می دارد ۶۹/ج.

بسط: رجوع شود به: قبض و بسط.

به ماه را به ذهن مولانا تداعی می کند ۸۷/ث. و اینکه خواجهٔ او امیة بن خلف بوده است ۱۷۴/پ. و خطاب ارحنا یا بلال که از جهت طرز بیان متضمن تعظیم قدر اوست ۲۱۷/ج. و قصهٔ هی گفتن وی به جای حی در بانگ نماز ۲۱۷/ج.

بلخ: و اینکه احتمال نمی‌رود بهاء ولد خطاب عنیف در حق سلطان و فخر رازی را در آنجا کرده باشد ۳۵/ پ. واینکه شاید چیزی از خاطرهٔ این مولد مولانا در شکایت و اشتیاق نی‌نامه منعکس باشد ۵۷/ب، ث.

بلعم باعور: و امتحان و ابتلاء او ۲۵/پ.

بن سیراخ: عیسی‌بن شیراخ که کتاب او موسوم به حکمت از جملهٔ کتب مضنونهٔ عهد عتیق محسوب است و در اکثر چاپهای متداول تورات نیست ۲۵۷/ذ.

بنگی: و اینکه مثل مست است بیع و طلاق ندارد ۱۰۶/خ.

بنی آدم: و اینکه آنها برعکس ملایکه وبهایم از دو عنصر عقل و شهوت خلق شده‌اند و برحسب غلبهٔ هر یك از این دو از ملایکه و بهایم برتر یا فروترند ۲۳۰/ب. و اینکه تمام بنی‌آدم سه گروه هستند دو گروه به ملایکه و بهایم ملحق می شوندو گروه‌سوم معروض کشمکش تمایلات نفسانی خویشند ۲۳۰/پ.

بنیان الرب: در تعبیر ابن عربی و قول مولانا درباب نقش حق و اینکه آن را هم به حکم حق می توان شکست ۲۶۵/ج. و اینکه قول ابن عربی در عدم جواز ویران کردن آن به نحوی در نزد متألهان و متفکران دیگر هم سابقه دارد ۲۶۵/ج.

بوبکر ربابی: و اشارت به وجود او به نحوی که اگر از معاصران و معاشران مولانا کسی به این نام مراد نباشد موافق با تاریخ به نظر نمی‌رسد ۱۹/ت. نمونهٔ عیار کامل ۶۸/ب. ضرب‌المثل در طراری و عیاربیشگی ۱۱۸/ث.

بوکانیچو: رجع شود به: دکامرون.

بولس رسول: که قصهٔ او منشأ حکایت وزیر جهود باید باشد۱۷۳/پ.

بومرّه: نام ابلیس، رجوع شود به یادداشت ها، ۱۲۸/ت.

بهاء ولد: شهرت بهاء الدین محمد بلخی پدر مولانا ۳۱/ب. و اینکه بیت او نسب صدیقی و علوی را با هم جمع داشت ۳۱/پ. و عنوان سلطان العلمایی او ۳۲/الف — پ. و اینکه انتساب وی به کبرویه و طریقهٔ شیخ احمد از اشارات معارف وی برنمی‌آید ۳۲/ت. و مسافرتهای وی برای وعظ ۳۳/الف. و اینکه علاقه به کتاب احیاناً مانع از مسافرت وی می‌شده است ۳۳/الف. و اینکه طالبان وعظ وی را به چشم شیخی که خانقاه ندارد می دیده‌اند ۳۳/الف. و ناخرسندی او از رفتار قاضی وخش در حق خویش ۳۳/ب. و اینکه اکرام سلطان و وزیر سمرقند را در حق شمس الائمه کردری با چشم رضایت نمی دیده است ۳۳/ب. و طبع زودرنج حسّاس او که ظاهراً او را نزد حکام و علماء عصر تلخ و ناسازگار جلوه می داده است ۳۳/پ. بحث در موجب رنجیدگی او از اهل بلخ و خوارزمشاه ۳۴/الف. اینکه موجب خروج وی از بلخ باید ناسازگاری و زودرنجی خود وی بوده باشد ۳۴/ب، ۳۵/الف. و اینکه خروج او از بلخ مقارن با دوران اقامت فخررازی در درگاه سلطان نبوده است ۳۵/ج. اینکه تکریم خوارزمشاه را در حق فخررازی با چشم رضا نمی نگریست ۳۷/پ. اینکه بین خروج او از بلخ تا خروج او از قلمرو سلطان نزدیک هشت سال فاصله بوده است ۳۸/ب. اینکه شهرت او در وعظ و علاقه اش به احوال و اقوال صوفیه ممکن است عامل اصلی ملاقات

وی با عطار در نشابور بوده باشد ۳۹/الف و ب. و اینکه ضعف عربیت او احتمال وعظ کردنش را در حضور خلیفه مستبعد می‌دارد ۳۲/ت، ۴۰/ت. اینکه ممکن است خاطرهٔ سفارت روم سبب شده باشد تا شهاب‌الدین سهروردی او را به عزیمت روم تشویق کند ۴۱/ث. و اینکه بهاءولد بعد از ترک بغداد و ادا کردن حج از طریق دمشق عازم بلاد روم شد ۴۲/الف. و اینکه بعد از حج تا ده‌سال دیگر حیات داشته است و روایت نسخهٔ ولدنامه که وفاتش را بعد دوسال از حج می‌گوید محتاج تصحیح است ۴۲/ب، ث. و اینکه در عزیمت وی از مکّه به قونیه نام بلاد بین راه و مدت توقف در تمام آنها در روایات همه جا دقیقاً مشخص نشده است ۴۲/ج. و جهات توجه و اظهار علاقه و توقیر اهل قونیه در حق وی ۴۴/پ. و وفات وی در همان اوایل ورود به قونیه ۴۴/ت. و مقبره‌یی که دزدار برای وی در قونیّه ساخت ۴۴/ت. و اینکه تصوف وی ممکن است از مقولهٔ مجاهدهٔ شخصی باشد تا طریقهٔ اخذ خرقه و صحبت مشایخ ۴۶/پ. و اینکه وی بررغم تمایلات صوفیانه بیشتر میل داشته است به عنوان فقیه صوفی تلقی شود تا صوفی فقیه ۴۶/پ. و اینکه بررغم داعیهٔ سلطان العلمایی وعظ و تذکیر را حرفهٔ خویش ساخته بود ۶۳/ت. و قول او در باب معاینه و مخاطبه در ذکرالله ۸۳/الف. و نقد وی از دلیل طبیب ۲۴۳/الف. و تأثیر معارف وی در مثنوی و در اندیشهٔ مولانا ۲۶۷/الف. و اینکه معارف بهاء ولد را مولانا در مجالس گه‌گاه تقریر و تفسیر می کرد ۲۶۷ /ب.

بهرامشاه: فخرالدین ملک ارزنجان و ممدوح نظامی که شاید آوازهٔ او بهاء ولد را به ارزنجان کشیده باشد ۴۱/ث.

بهشت گمشده: اثر میلتون شاعر انگلیسی و تفاوتی که بین ابلیس او با ابلیس مثنوی هست ۳۱۶/ث.

بهلول: و سؤالی که از آن درویش کرد ۱۷۲/ب. اینکه سؤال و جواب وی با درویش متضمن فایدهٔ تعلیمی است ۱۸۱/ت.

بهیمهٔ صوفی: و قصهٔ او با خادم خانقاه ۱۷۲/ب، پ. اینکه در نقل قصه مولانا به طریق التفات از تقاضاگر درون یاد می کند ۸۳/پ.

بیبرس: سلطان مصر و اهتمام او در تأسیس و تجدید خلافت عباسی در مصر، بعد از سقوط بغداد ۱۸/ب.

بیماری: که عام خلق مرگ را معلول آن می‌دانند و عزرائیل را نمی‌بینند ۳۱۷/پ.

بی‌نقش: و اینکه موحّد و مشبّه هر دو در آن حیرانند ۸۳/ت، ۳۷۹/ت.

پادشاه: و تشبیه او به حوض که حشم در حکم لوله های آن باشد ۳۴۳/الف. اینکه پادشاهان ظاهر از شراب بندگی بویی نبرده‌اند و غالباً فقط مظهر نفسانیت هستند ۳۴۳/ب. و تشبیه پادشاه و میر و پهلوان به سرگین دانک ۳۴۳/ث. و اینکه سرکشان عالم را خداوند از آن سبب مقهور پادشاهان می کند که حقارت خود آنها را معلوم دارد ۳۴۳/ث. و اینکه فرمانروایان ظاهر اسیر جهانند و خود را به خطا امیر جهان می پندارند ۳۴۳/ج. و اینکه مسجد رفتن پادشاه هم مایهٔ آزار خلق می شود و وقتی خیرش چنین باشد، شرّش چه خواهد بود؟ ۳۴۳/ج. و اینکه وجود او به ستور مزرعه می ماند اگر فایده‌یی از وجودش عاید می شود مبنی بر میل و علاقهٔ او نیست ۳۴۳/ج. قصهٔ مسجد رفتن آن پادشاه که طرز بیانش متضمن نقد اجتماعی است ۱۸۲/ب.

پادشاه جهود: و تلبیس وزیر که به قصهٔ زو پیر مسبوق است و شاید از داستان بولس رسول مأخوذ باشد ۱۷۳ / پ،اینکه درمثنوی لحن مریدان گول خورده درخطاب به این وزیرحیله گر ازخطاب به ممدوح به صورت

خطاب به حق درمی‌آید و لحن مناجات می گیرد ۸۱/ج – چ. پادشاه جهود با آتش، که جهود دیگرست و حکایت او از یک روایت مربوط به اصحاب اخدود مأخوذ است ۱۷۳/پ.

پادشاه‌زاده: که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود و رمز قصهٔ او در حکایت کمپیر کابلی ۳۶/ث، ۱۷۹/ب، ۲۳۱/ج.

پادشاه و کنیزک: که قصهٔ آنها در مثنوی نقد حال و متضمن معنی رمزی است ۲۳/الف. اینکه داستان پادشاه‌زاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود نیز یادآورد آن است ۳۶/ث. تصویری از سیر و سلوک مولانا را که به وسیلهٔ طبیب الهی از بیماری علم رسمی نجات می یابد عرضه می کند ۵۹/الف، ب. و اینکه در ضمن نقل آن مولانا خطاب به مخاطب مبهم دارد ۸۰/الف. آنکه در این حکایت توجه به صیغهٔ مع‌الغیر در ترغیب مخاطب به رعایت ادب برای چیست؟ ۸۴/پ. و اینکه مولانا در اینجا در تقریر لطایف عشق به صیغهٔ متکلم‌وحده سخن می گوید ۸۴/ج. اینکه رمز حال نی و از خود خالی شدن سرّ آن محسوب است ۱۴۹/ب. اینکه قصهٔ آنها از خود رهایی را وسیلهٔ نیل به کمال نشان می دهد ۱۵۲/ث. و اینکه غرابت کشتن زرگر را در آن، خود مولانا محتاج توجیه می یابد ۱۵۳/ت. سعی مولانا در توجیه قتل زرگر و دفع دخل مقدّری که در این باب هست ۱۵۶/ب. اینکه جنبهٔ رمزی قصه اهمیت دارد ۱۷۹/ب. و اینکه اجزاء قصه از مآخذ مختلف اخذ و تلفیق شده است ۱۸۴/ب. اینکه رمز عشق بزرگتر را به عنوان نقد حال ما تقریر می کند ۲۶۸/الف.

پدر: و تمثیل کلّ عالم به صورت او و اینکه خلق عالم در حکم فرزندان آن هستند ۷۳/الف.

پروانه: امیرمعین‌الدین، صاحب اختیار روم و قونیه در دوران ضعف و تفرقهٔ سلجوقیان و سلطهٔ مغول ۴۴/ح، خ. فرجام دردناک وی در دست مغول ۴۴/خ.

پشه و باغ: در تمثیل مسألهٔ حدوث و قدم عالم ۲۵۲/ب.

پیر: و لزوم مطاوعت از او که تأکید در آن را مولانا جهت آماده کردن اذهان مریدان برای خلافت و شیخی حسام‌الدین لازم می‌یابد ۵/ب. همچنین رجوع شود به: شیخ.

پیر چنگی: که نظیر قصهٔ وی در نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ت. و رمز قصهٔ آن که اهمیت خاص دارد ۱۷۹/پ. و اینکه مولانا از زبان وی استمرار در غفلت را نوعی گناه و موجبی برای الزام ندامت و توبه می یابد ۳۴۱/الف.

پیغمبر: وقصهٔ عیادتش از صحابی رنجور ۲۴/ج، ۲۲۹/پ. و قصهٔ آن کافر که به خانهٔ وی مهمان شد ۲۷/ت. و اینکه در حق کسانی که وی را آزار کردند دعا کرد و هدایت آنها را به دعا خواست ۲۱۵/الف. اینکه وی از تفضیل خویش بر یونس‌بن متی منع و ابا کرد و این معنی هم منافاتی با تفضیل واقعی حال وی ندارد ۲۱۵/ب، پ. اظهار اشتیاق وی به القای او یس‌قرنی ۲۱۶/ب. و اینکه اظهار خرسندیش از خروج ماه صفر ناشی از شوق لقاء بود که در رحلت وی در ماه ربیع‌الاول روی داد ۲۱۶/پ. و ماجرای الزام اعرابی به تجدید نماز ۲۱۹/ب. و تأکید وی در اکرام زن ۲۲۳/ج. تقدّم غایی وی بر انبیا که هم تقدم امت محمدی را بر سایر امم متضمن است ۲۲۷/پ. اظهار اشتیاق وی به اخوان که بی‌آنکه وی را دیده باشند به وی ایمان می‌آورند ۲۲۷/ح. و تعجب کردن وی از حال اسیران کفار که آنها را باید با زنجیر و اکراه به جنت کشید ۲۲۹/پ. و قول وی در باب شرط و راه اجتناب از فریب و خدعه در معامله ۲۲۹/پ. و جواب به سائلی که از وی در باب وقت «ساعت» پرسید ۳۲۶/ت.

پیل: و داستان اختلاف کردن در چگونگی شکل آن ۸۷/ب. اینکه قصه در مثنوی ممکن است ناظر به حدیقهٔ سنائی یا غزالی باشد ۱۳۵/ث. روایت سنائی و غزالی ۱۶۳/ب جنبهٔ رمزی که در قصه هست ۱۸۰/ت. روایت غزالی به احتمال قوی مأخذ مولاناست ۲۶۲/ت.

پیل بچه: و قصهٔ خورندگان گوشت او ۲۵/ب.

تاریخ: و اینکه در مثنوی جز به ندرت مجال انعکاس ندارد ٤/ب- ت. و اینکه برخی اشارات مجمل به حوادث معاصر و جاری در جای جای مثنوی هست ۱۸/ب،پ. اینکه عدم تقیّد به توافق با آن گه گاه اشکالهایی در حکایات و اشارات مثنوی به وجود می‌آورد ۱۹/پ. و اینکه بلاغت منبری مثنوی از تاریخ وازاحوال خانوادهٔ مولانا هم حکایت دارد ۳۰/الف، ٦٦/الف، ب. فاصلهٔ مثنوی از واقعیات جاری، که در عین حال نشان جای پای تاریخ هم در آن پیداست ۵۹/پ، ۶۰/الف- ب. مغایرت با تاریخ که در بعضی قصه‌های مثنوی هست ۱٦۱/الف. اینکه عدم تطابق با تاریخ در مثنوی بیش از سایر کتب نیست ۲۰۱/ث. مغایرت با تاریخ در مواردی که حدیث رسول از زبان کسانی نقل می‌شود که پیش از وی می‌زیسته‌اند ۲۳٤/الف. عذر بیان آن از قول انبیا ۲۳٤/الف.

تأکید: در ادات به وسیلهٔ آوردن ادات مشابه که هر چند ممکن است ناشی از عدم اعتماد بر فهم مخاطب باشد به هر حال نوعی مسامحه است ۹۷/ث.

تأله: و مسألهٔ خلع بدن یا نضوجلباب در عمل و اندیشهٔ مولانا ۳/ت. و اینکه طالب آن اگر از جسم هم برهد به جان می‌رسد که آن نیز حادثی است و باز ورطه‌یی در پیش او هست که او را از حق جدا می‌دارد ۳۰۳/الف.

تأویل: و اینکه بعضی اجزاء قصه را مولانا در مثنوی تأویل می کند ۱۵۷/الف. که در مثنوی در نزد صوفیه متضمن نفی نص ظاهر نیست ۱۸۵/ج، ۱۸۹/پ. و اینکه تأویل عقلی متداول درنزد معتزله مورد قبول صوفیه و اهل سنت نیست ۱۹۰/ث. اینکه تأویل کشفی که نزد صوفیه مقبول است مبنی بر تجربهٔ وجدانی است ۱۹۰/ ث- ج. اینکه تأویل محمود درنزد صوفیه جنبه کشفی و ذوقی دارد و متضمن مراتب است ۱۹۰/ الف، پ. نقد مولانا از تأویل عقلی معتزله ۲٤۷/ب. سابقهٔ تأویل در نزد صوفیه، حکما، و اخوان الصفا ۲٤۷/ب.

تبتّل: تعریف و منشأ آن ۱۰۵/ژ. که تا مقام فنا تمام منازل طریقت را در دنبال دارد و انقطاع از ماسوی است ۳٦۳/ب. و اینکه این نوع انقطاع خوف را در نزد سالک به رجاء تبدیل می کند ۳٦۳/ب.

تبدیل: و اینکه در سنت ازلی الهی و در مشیت و ارادهٔ او که حکم قضاست تبدیل نیست ۳۷۸/ح، خ. و اینکه عدم تبدیل در سنت و قضای حق تمسک به دعا را هم نفی نمی کند ۳۷۸/د.

تبدیل مخاطب: که عدم توجه بدان در سبک بیان مثنوی گه گاه فهم ارتباط اجزاء آن را دشوار می کند ۸۵/الف- ج.

تبوك: که ذکر بصره در ردیف آن متضمن اشتباه تاریخی است ۱۹/پ.

تجانس: و اینکه تجانس بالقوه هم مثل تجانس بالفعل مایهٔ جذب جنسیت و تحقق عشق می شود ۲٦۸/پ، ت.

تجاهل العارف: در قصهٔ باغبان و صوفی و علوی که در نسب علوی لحن گوینده طنز و هزل دارد

۷۷/ب. در قصهٔ معلّم مکتب و طرز حرف زدنش با مادران اطفال ۷۷/پ.

تجلّی: و تفاوت بین تجلی ذات و تجلی صفات ۱۰۵/ژ. تعریف و منشأ آن در استعمال مثنوی و صوفیه ۱۰۵/ژ. و اینکه عارف تجلی افعال و آثار و تجلی صفات را قابل ادراک می داند اما تجلّی ذات را مثل تجربهٔ طورسینا بدون اندکاک هستی عبد قابل تصور نمی‌یابد ۳۷۸/الف.

تحدّی: و اینکه تحقق معجزه در نزد انبیا موقوف بدان است ۲۱۳/پ.

تحرّی: در جستجوی قبله که با آن نماز مصلّی هر چند هم که وی قبلهٔ درست را نیافته باشد صحیح است ۳۷۵/ب.

تخفیف و تشدید: که از ضرورت شعری ناشی است و مسامحهٔ در تعبیر محسوب است ۹۷/پ.

تخلص: در مورد مولانا، رجوع شود به: خاموش.

تخم صرع: نوعی گندم غیر مأکول ۱۰۷/پ.

تداعی: و اینکه جرّ جرّار کلام در بیان مولانا تعبیری از آن است ۲/ب. و اینکه احیاناً مناسبات لفظی داعی آن است ۸۷/ت. اینکه تحرک و پویندگی فوق‌العاده‌یی به مثنوی می‌دهد ۸۸/الف. اینکه فی‌المثل در قصهٔ بلال ذکر آفتاب و ماه قصهٔ هلال را به گوینده القا می کند ۸۷/ث. و اینکه کثرت تداعی جز به ندرت موجب تکرار قصه‌ها درمثنوی نشده است ۱۶۲/الف.

تربیت: و اینکه نفس پذیرای آن است ۳۶۵/الف. اینکه در نزد مولانا تربیت سالک بر صحبت قایم است ۳۷۰/ج. اینکه مرید نباید تربیت شیخ را به چشم تکلیف مالایطاق بنگرد ۳۷۱/ر. و اینکه وجود شریعت و طریقت مؤید فایده و دلیل تأثیر آن است ۳۸۲/ت.

ترسایان: و قول آنها درباب ابن الله بودن عیسی که در مثنوی و در یک قطعهٔ ابوالعلاء المعرّی مورد انتقاد واقع شده است ۱۲۷/پ.

ترک: قصهٔ امیر ترک مخمور با مطرب ۲۸/چ.

ترک جوش: در اشارت مولانا، و ذکر موردی از شعر سنائی که بر خلاف اجمال بیان مولانا در مورد منظور او متضمن تفصیل کافی است ۱۳۵/پ.

ترهیب و ترغیب: که وضع و نقل احادیث مربوط به مکارم اخلاق را در صورت اشتمال بر آن امور قابل اغماض یافته اند ۱۶۸/الف، پ.

تسبیح جمادات: و تأویل معتزله درباب آن که مولانا آن را ردّ می کند ۲۴۸/پ.

تسلیم: تعریف آن درنزد مولانا و سایر صوفیه ۱۰۵/س.

تشبیه: اینکه تشبیهات مثنوی غالباً ساده و حسی است ۱۴۰/ب. اینکه بعضی تشبیهات وی خالی از مسامحه نیست ۱۴۰/ج.

تشبیه و تنزیه: و اینکه خداوند از این هردو برترست و قصهٔ موسی و شبان ناظر به همین معنی است ۳۷۹/ت. اینکه اهل تشبیه و اهل تنزیه هر دو در ادراک و شناخت وی حیران هستند ۳۷۹/ت. اینکه گرایش به تشبیه و تنزیه در بین مذاهب و ادیان و هم در نزد حکما و صاحبنظران سابقه دارد ۳۷۹/ث ــ چ. و اینکه طرح آن در نزد حشویه و معتزله و بحث در آن نزد اشاعره بالضروره ناشی از تأثیر الهیات سایر ادیان و عقاید بعضی از اهل کتاب نیست ۳۷۹/ج.

تصرّف: در الفاظ آیات که غالباً ضرورت وزن آن را در تضمین قرآن در مثنوی الزام می کند گاه

بسیار جزئی است و گاه از آن حد بیشتر است ۱۹۲/ب.

تصوف: و اینکه بعضی متکلمان سنی آن را از مفاخر اسلام‌واز ویژگی های اهل سنت شمرده‌اند ۳۶۴/الف.

تطبیق: تعبیری از تأویل یا نوعی از آن در نزد صوفیه ۱۸۵/ج.

تطویل: تعبیری از تفصیل نی‌نامه و اشارت به نظم مثنوی در دنبالهٔ آن ۱/ت، ۱۳/ الف، ب. اینکه تمام اجزاء مثنوی دنباله و تطویل ابیات نی‌نامه است ۲۲/ الف،ب. و اینکه تفصیل و تطویل نی‌نامه مثنوی را نوعی حماسهٔ روحانی می دارد ۶۱/الف.

تعریس: و قصهٔ فوت شدن نماز ۱۶۸/ث.

تعریف: که هر چند تخریق حجاب است در بعضی موارد خود حجاب مطلوب است ۲۴۳/ت.

تعزیر: و تعریف آن درفقه و عرف ۱۰۶/د. اینکه در اجراء آن هرگاه محکوم بمیرد دیه‌یی بر قاضی نیست ۱۰۶/د.

تعصب: و اینکه ناشی از رسوخ در علم نیست،ازعلاقه به مألوفات ناشی است ۳۴۰/ج.

تعلیق: و اهمیت نقش آن در قصه سرایی ۱۵۳/الف. اینکه قصه وقتی به این نقطه نزدیک می شود خطابش به عقل ناخودآگاه است ۱۵۳/ح. و اینکه در قصه‌های مبنی بر گفتار غالباً تعلیق وجود ندارد ۱۵۸/ب.

تغزل مذکر: در کلام صوفیه و اینکه قنطره‌یی بین مجاز و حقیقت است ۲۷۷/پ.

تفسیر: و اینکه تفسیر مولانا از قرآن هرچند گه گاه از نوع تأویل است لزوم توجه بل ت تمك به ظاهر را نفی نمی کند ۱۸۵/ج، ۱۸۶/الف. در بیان معنی حبل الله بودن قرآن ۱۸۷/ب. تفسیردرتقریر معنی مایضلُّ به الا الفاسقین ۱۸۷/ب. درتقریر معنی نحنُ نزّلنا الذکر، و اینکه خداوند قرآن را از تحریف و تبدیل حفظ می کند ۱۸۷/پ. و اینکه تفسیر قول حق را هم از خود آن که قرآن است باید جست ۱۸۹/ الف.واینکه تفسیر مبنی بر تمثیل و مجاز در نزد متشرعهٔ صوفیه مورد اعتراض است ۱۹۰/ت. و اینکه تأویل صوفیه هم نوعی تفسیرست ۱۹۰/ب.

تفکر: و اینکه چون ذات حق در مقولات ذهنی که تفکر بر آنها مبتنی است نمی گنجد رسول تفکر در ذات را منع کرد ۲۲۱/ت. و اینکه تفکر در عجایب صنع که آن را تفکر در آلاء می خوانند برخلاف تفکر در ذات مطلوب است ۲۲۱/ت.

تقاضا گر: القا کنندهٔ درونی که مولانا را به نظم و انشاء مثنوی یا شرح و ایضاح برخی مطالب آن وامی‌دارد ۱۶/ب. و اینکه الزام سکوت و ایجاز از جانب او ممکن است ناشی از عدم آمادگی مستمع در نزد مولانا بوده باشد ۸۳/پ. و اینکه مولانا گرایش خود به اجمال یا تفصیل را به آن مربوط می دارد ۱۴۷/پ.

تقالید: که توقف و جمود بر آن اهل سبا را به مقاومت و مخالفت در مقابل دعوت پیغمبران واداشت ۳۵۹/ب- ت. و اینکه بعثت انبیا ناظر به رهایی خلق از آن و کمال سلوك هم در نزد صوفیه متوجه به خروج از سلطهٔ آن است ۳۵۹/ث.

تقلید: که مبنی بر عقل حسی است و از ین رو مانع از نیل به یقین است ۲۹۶/پ.

تکرار قصه: که جز به ندرت در مثنوی پیش نیامده است ۱۶۲/الف. موارد تکرار قصه‌ها در مثنوی، که غالباً به نحوی توجه و استشعار مولانا رابه‌تکرار نیز متضمن است ۱۶۲/ب — ت.

تلف: و جرم تلف در حیوان و انسان ۱۰۶/ح.
تلوین: که سالك در بدایات سلوك هنوز در آن مرتبه است ۳۷۴/ج. همچنین رجوع شود به: صبغة الله.
تمامیّت: که در مثنوی با ناتمام ماندن خود آن منافات ندارد ۱۴۷/ب. اینکه تمامیت مثنوی با آنچه فی المثل در شاهنامه هست تفاوت دارد ۱۴۷/ت.
تمثیل: و نقش آن در سبك بیان مثنوی ۷۱/الف و مابعد. تمثیل غار در جمهوری افلاطون و شباهت آن به تمثیل صیاد و سایه در مثنوی ۷۱/ث. تمثیل حمام در تقریر میزان فایدهٔ حیات دنیا در نیل به سعادت اخروی ۷۱/ج. تمثیل اژدها و آفتاب بغداد در تقریر احوال معاد ۸۹/ب. تمثیل سبد و آب درمثنوی و تکرار آن ۱۴۳/ث. و اینکه در حکایت گونه‌یی که مولانا در تقریر طرفین مسألهٔ حدوث و قدم براساس شرط‌بندی بین مؤمن و دهری پرداخته است، تمثیل در تقریر مطلوب وافی نیست ۱۵۵/ب — ج.
تمر: نام مادر علاءالدین کیقباد که در مثنوی به عنوان نام مبهم می‌آید ۷۹/ت.
تمساح: و کرم‌هایی که چون برگرد دهان وی جمع آید مرغان را آنجا می کشاند و طعمهٔ وی می سازد ۶۹/ث.
تمکین: که در نهایات سلوك بدان می توان رسید و خاص اهل مقامات است ۳۷۴/ج مقابل آن تلوین است. همچنین رجوع شود به: صافی.
تمّ الکلام: و نظایر آن که در پایان بعضی دفترهای مثنوی است ۲۱/الف.
تن: نقاد و محقق فرانسوی و قول وی درباب شیطان میلتون در بهشت گمشده ۱۶۷/ث.
تنازع بقا: و اینکه محرك تکامل درنزد مولانا از آن مقوله نیست وقول به آکل و مأکول ارتباط آن را با مراتب تکامل الزام نمی کند ۳۱۲/ث.
تناسخ: و اجتناب مولانا از طرح مسأله ۷۳/ب، ۳۱۲/پ. و اینکه مولانا در مثنوی به کنایه و در دیوان کبیر به تصریح آن را ردّ می کند ۲۵۰/پ.
تنزیه: و اینکه اهل حقایق آن را نیز درجناب الهی عین تحدید و تقیید شمره اند ۳۸۳/ج.
تنقیح مناط: درنزد اهل اصول درفقه ۱۰۶/ت.
تنوع قصه: در مثنوی که جز به ندرت موجب تکرار آن نشده است ۱۶۲/الف. کثرت اقسام قصه‌ها که هم ناشی از تنوع مآخذاست ۱۶۲/ث—ج.
توارد: و اینکه شباهت بین اقوال مولانا با بعضی از سخنان ابن عربی در بعضی موارد ازمقولهٔ توارد به نظر می رسد و در آنچه ازاینگونه نیست احتمال اخذ محقق نیست ۲۶۵/ت— ج.
توبه: و اینکه آدم ابوالبشر در اظهار توبهٔ خویش عصیان خود را همچون ظلمی که خود در حق خویش کرده باشد نشان داد ۳۴۱/ب. و اینکه نیل به توبه هم در گرو توفیق است و برای همه کس میسّر نیست ۳۷۵/ت.
توحید عوام: و تفاوت آن با توحید خواص درتقریرمولانا و غزالی ۱۰۵/ کا.
توحید وجودی: تعبیری از وحدت وجود که بعضی اصحاب عرفان نظری بدان قایلند ۳۸۱/الف، ۳۸۲/الف— ب. و اینکه قول مولانا دراین‌باب مبنی برجنبهٔ شهودی است نه وقوعی ۳۸۵/پ.
تورات: و مأخذ قصهٔ توبرهٔ موسی در کتاب خروج ۱۶۶/ب. و کتاب بن میراخ در بعضی نسخه های عهد عتیق ۲۵۷/ذ. کتاب یرمیا ۳۱۵/ث.

توقات: در ولایت روم که یکچند تختگاه رکن الدین قلج ارسلان شد ٤٤/ح.

توکل: تعریف و بحث در طرز تلقی صوفیه از آن ۱۰۵/ش. و اینکه از مراتب اولیاء است یا از مقامات عامه ۱۰۵/ش. و اینکه فقر و دریوزگی که نزد برخی صوفیه وسیلهٔ ارتیاض نفس است نزد عده‌یی از مشایخ از مقولهٔ توکل نامحمود است ۳۷۵/ح.

تولاّ: نسبت به آل علی و اینکه این معنی در نزد مولانا برعکس آنچه نزد سنائی هست متضمن لعن و تبری از بعضی صحابه و مخالفان اهل بیت نیست ۲۳۷/ت.

تهافت الفلاسفه: که غزالی در آن بر حکماء مشائی در مسأله‌یی چند از جمله در قول به قدم عالم رد و طعن دارد ۳۸۱/ب.

تیسیر: و اینکه بدون آن که فعل حق است فعل عبد تحقق نمی‌پذیرد ۳۲۰/الف. اینکه در مورد امر معسر تیسیر عبارت از هدایت الهی و توفیق نیل به حصول مراد از آن است ۳٤۹/ت.

ثاقب دده: صاحب مناقب نامه‌یی ترکی موسوم به سفینهٔ نفیسه در احوال مولانا ۳۰/پ.

جاء بالقلم والرّم: و مورد تعبیر و استعمال آن در مثنوی ۱۰۰/ب.

الجار ثم الدار: و تعبیر و استعمال آن در مثنوی ۱۲۸/پ.

جالینوس: زبانزد در مهارت طبّی ۱۱۸/ب، که در طب نام وی در ردیف نام افلاطون مذکور است ۲۵۵/الف. و قول منسوب به وی در علاقه به حیات دنیا ۲۵۷/الف. و اینکه مأخذ اسناد قول مربوط به کراهیت از موت به او مقالات شمس است ۲۵۷/پ، ۲٦۷/ت. تردید مولانا در اسناد این قول به جالینوس ۲۵۷/پ. فقدان این نسبت در اقوال دیگران ۲۵۷/ج— ذ. و توقف او در باب معاد و در حدوث عالم ۲۵۷/ج، چ. و قول به مسیحی بودنش ۲۵۷/چ. و قول اسکندر افرودیسی در باب وی ۲۵۷/ح. در مرض موتش ۲۵۷/چ، د. و اینکه قول منسوب به او حال کسی است که روح او در مرتبهٔ حیات حیوانی باقی مانده است و در این عالم احساس اسارت ندارد ۲۳۵/ت.

جامهٔ فخر: عنوان قصیدهٔ سریانی راجع به نفس که نغمهٔ مروارید هم خوانده می شود و جنبهٔ گنوسی دارد که به احتمال قوی آن را به دورهٔ اشکانیان مربوط می کند ۲٦/ث.

جان: که نزد انسان در اخسّ مراتب خود با جان حیوان یکی است ۳۳۲/ب. و اینکه حکما و صوفیه گه گاه برای اجتناب از خوض در حقیقت روح از منشأ حیات و ادراك به این لفظ تعبیر می‌کنند ۳۳٤/الف. اینکه در مثنوی یک جا از زبان حکما روح حیوانی را جان می‌خواند و در عین حال جان را در معنی نفس ناطقه هم به کار می‌برد ۳۳٤/ب. و اینکه گاه در معنی نفس مطمئنه و مرادف معنی آن به کار می رود ۳۳٤/پ. **جان اول:** که منشأ حیات و ادراک است خط مرزی است که اقلیم حیات را از دنیای جماد جدا می کند ۳۳٦/ت. اینکه جان اول در عالم حسی مظهر کمال هست اما مظهر ذات حق جان اول نیست جان دوم است ۳۳٦/ت. **جان دوم:** که مراد از آن روح مجرد قدسی است و به همین سبب هم هست که خلق بدان علم ندارند ۳۳٦/پ. که تعلق آن با روح طبیعی مثل تعلق روح انسانی با جسم عنصری است ۳۳٦/ث.

جانبازی: و اینکه عشق بدون آن تمام نیست ۲۷/ت.

جبّاری: تعریف آن نزد مولانا و صوفیه ۱۰۵/ض. مفهوم جبر در تکوین که از جباری حق ناشی است،مستلزم جبر در تشریع نیست ۲۴۶/ج. اینکه احساس جباری حق نشانش اظهار زاری و ابراز بیچارگی است ۳۲۱/پ، ث. و اینکه نفی قدرت عبد متضمن ادراك مفهوم آن است ۳۲۰/پ. نیز رجوع شود به، جبر محمود.

جبر: تعریف آن نزد مولانا و صوفیه ۱۰۵/ص. و تفاوت بین جبر مذموم و جبر محمود۱۰۵/ص، ۳۲۰/ب. و ارتباط آن با معیّت حق ۱۰۵/ص. و اینکه قول بدان را مولانا از قول به قدر هم رسواتر می داند ۲۴۶/پ. و تفاوت جبر در تشریع و جبر در تکوین که از قول اخیر مولانا تعبیر به جباری می کند ۲۴۶/ج. و تفاوت بین جبر وجودی و جبر شهودی ۳۲۰/ب، ۳۲۱/الف. و اینکه معیّت قیّومی حق در نزد آنکس که عاشق و طالب این معیّت نیست جبر را نوعی قید و حبس برای وی می سازد ۳۲۱/الف. **جبر وجودی:** و توقف فکر در مقابل آن ۳۲۲/پ — چ. **جبر کونی:** رجوع شود به :معیت. **جبر محمود:** که تعبیری از رؤیت و شهود معیّت حق و معنی جباری اوست ۳۱۴/پ. متضمن نفی هر امری است که به نحوی قدرت بلامنازع حق را محدود کند ۳۲۰/پ. در عین حال مبتنی بر ادراک معیّت حق است با اشیاء که لازمهٔ آن استهلاک ارادهٔ عبد است در ارادهٔ حق ۳۲۰/پ. که رؤیت قدرت بی پایان حق است ۳۲۱/ج. **جبر مذموم:** که قایلان بدان امر و نهی شرایع را فقط جهت اثبات عجز انسان می دانند ۳۲۰/الف. و اینکه جبر وقتی به سقوط تکلیف و نفی امر و نهی منجر شود مذموم است ۳۲۰/ب. و اینکه جبری با این طرز فکر عدم اختیار خود را بهانهٔ اعتذار و تمسک گناه خویش می سازد ۳۲۱/ت. که تمسک به عدم قدرت عبد در توجیه فعلی که معصیت خالق محسوب است جبر مذموم است ۳۲۱/ج.

جبری: نقد مقالات جبریه در مثنوی ۲۴۶/الف— چ. اینکه مدعی در هر کاری که بدان میل دارد قدری است و فقط در آنچه بدان میل ندارد متمسک به جبر می شود ۲۴۶/ب. اینکه معتزله اشاعره را هم جبری خوانده‌اند ۲۴۶/ت. و اینکه مولانا قول به جبر را از مقولهٔ تَسَفْسُط تلقی می کند و جبری را نوعی سوفسطایی می‌خواند ۲۴۶/ث. اینکه نزد مولانا جبری نیز مثل سوفسطایی منکر امر محسوس است ۳۲۱/ج. اینکه جبری به خاطر اجتناب از آنکه حق را به عجز منسوب دارد تمسك به جبر می کند اما با این قول تشریع حق و امر و نهی وی را ناموجه و امر و نهی به غیر مختار نشان می‌دهد و بدینگونه فعل حکیم را لغو و عبث جلوه می‌دهد ۳۲۲/الف، ب.

جبرئیل: و تمثیل بستن آن به ستون و گوسالهٔ بریان دادنش ۷۱/ت.

جذب: و میل جنس به آنچه با او تجانس دارد یا بالقوه منجر به تجانس می شود که این جذب جنسیت منشأ عشق است ۲۶۸/پ، ث.

جذبه: تعریف و نحوهٔ استعمال آن در کلام مولانا و صوفیه ۱۰۵/ط. حدیثی که جذبهٔ حق را با عمل ثقلین همسنگ نشان می‌دهد از جنس عبارات صوفیه است ۲۳۹/الف. اینکه سالك با نیل به جذبه در سیرالی الله به پرواز درمی‌آید و طیّار می‌شود ۳۷۴/الف. و اینکه جذبه موقوف اسباب و در گرو قابلیت نیست ۳۷۴/ب. اینکه مجذوب در کمند جذبه حالش ورای قیل و قال است و احوال شبان در قصهٔ موسی و شبان تصویر حال اوست ۳۷۴/پ. و اینکه جذبه گاه آنچه را از طریق مجاهده بدان نمی‌توان رسید تحقق می دهد ۳۷۴/ت. اینکه ارشاد پیران و عنایت آنها در هدایت کردن سالک هم رمزی از آن است ۳۹۱/پ.

جرّ جرّار کلام: اینکه تداعی معانی تعبیر دیگری از آن است ۲/ب. اینکه خود مولانا نیز به وقوع و

جریان آن در کلام خویش توجه دارد ۲/ب. لحن شکایتی که مولانا احیاناً از وقوع در آن و در دور ماندن از رشتهٔ کلام دارد ۱۹/الف. و اینکه در مثنوی یك شیوهٔ بلاغت منبری را تصویر می کند ۶۲/ث،۸۷/الف. اینکه در کلام تعلیمی و خطابی موجب می شود تا گوینده جهات مختلف موضوع را مطرح کند و شنونده از ملال ناشی از توقف و تکرار بیرون آید ۷۱/الف.

جریان سیال ذهن: در نزد مولانا و نقش آن در تداعی قصه ها و افکار ۲۱/الف. و اینکه دنبال کردن آن در تسلسل معانی و اقوال مولانا همیشه آسان نیست ۲۲/ت. که نزد مولانا در مثنوی همه جا با مضمون نی‌نامه پیوند دارد ۲۶/ث. که تداعی معانی وجرّ جرّار کلام آنرا از گوینده به مخاطب منتقل می کند ۸۸/الف.

جزو و کلّ: و دفع دخل مقدر در تقریری که مولانا از مسألهٔ اشتمال و اتصال جزو و کل می کند ۹۱/ت. و نسبت بین آنها در مورد نسبت بین خلق با حق ۳۲۸/ب— ت. اینکه تصور وحدت آنها در مورد خلق و حق متضمن قول به ابطال بعثت انبیا می شود ۳۸۶/الف. و اینکه مجرّد اقتران، آنها را در همهٔ احکام مساوی نمی کند و معیّت آنها معیّت کل با جزواست نه جزو با کل ۳۸۶/الف. و اینکه اتصال جزو به کلّ نوعی انجذاب و از مقولهٔ عشق است و در واقع کمال جزو را در اتصال به کلّ تحقق می دهد ۳۸۶/ب. جزو و کل: و اینکه بعثت انبیا برای آن بوده است تا ناقص را که جزو است به کامل که عبارت از کل است وصل و اتصال دهد ۳۹۱/الف.

جزیرهٔ معنوی: که مولانا آن را همچون وصفی در بارهٔ مثنوی به کار می برد و متضمن قول به احاطهٔ معنی بر مثنوی است ۱۷/ت.

جعفر عیّار: نمونهٔ طرار ماهر ۶۸/ب.

جلال: و تعریف آن در نزد مولانا و صوفیه ۱۰۵/ظ.

جلال‌الدین محمد: گویندهٔ مثنوی و پسر سلطان العلماء بهاء ولد، که بعدها نزد مریدان و دوستداران به مولانا و ملای روم و خونکار (= خداوندگار) معروف شده است ۳۹/الف. نیز رجوع شود به: مولانا.

جماد: و تسبیح جمادات که معتزله آن را تأویل می کنند ۸۹/ت.

جمع الجمع: که مقام بقاء بالله است برای سالك طریقت ۳۸۸/الف.

جنود ملائکه: یاریگران سپاه رسول در غزوهٔ حنین و غزوهٔ بدر که حکایت سراقه مربوط بدان است ۱۴۳/ت.

الجنون فنون: و مورد تعبیر و استعمال در مثنوی ۹۹/پ.

جنین: و تنگنای زهدان که وی بقاء در آن را به خروج از آن و ورود به عالم فراخ‌تر ناخوش دارد ۲۵/ب. و وصف احوال آن ۶۹/ج. اینکه تلقی وی از اجزاء قابل جذب قصهٔ عُزَیر را برای مولانا تداعی می کند ۸۳/ب. و مراتب سیر آن از مرتبهٔ جماد به عوالم ادراك ۳۰۵/الف.

جواسیس القلوب: و سابقهٔ تعبیر نزد صوفیه ۱۰۵/ع. تعبیری از فراست اولیاست که منسوب است به احمدبن عاصم انطاکی ۲۶۱/ب.

جوال ریگ: رجوع شود به: اعرابی و جوال در: اعرابی.

جوان هذیلی: و قصهٔ امیر گردانیدن او از جانب رسول، که ظاهراً اصلی ندارد و خلطی است با قصهٔ

جیش اُسامه ۱۶۸/پ.

جوحی: یاجُحی، ضرب. المثل در بلاهت یا زیرکی ساده‌لوحانه و بلاهت‌آمیز ۱۱۸/ت. و قول او در خطاب به زن خویش که نزد مولانا مأخوذ از سنائی است ۱۳۵/ت. و قصهٔ جنازه که نظیر آن نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ت. حکایات متعدد که دربارهٔ هزل و طنز حماقت‌آمیز جوحی در مثنوی هست ۱۸۳/ت. و اینکه بعضی قصه‌های وی یادآور قصه‌های منسوب به ملانصرالدین است ۱۸۳/ت. و قصهٔ قاضی که هم رمزی از احوال پایان حیات مولانا را دربردارد ۳۹۲/ب.

جوز: و رمز حکایت تشنه‌یی که از سماع آوازافتادنش در آب احساس رفع عطش می‌یافت ۳۶۷/ت.

جولقی: تعریف و سابقهٔ آن ۱۰۵/غ.

جوی مولیان: و اشارت به مضمون شعر رودکی در مثنوی ۱۳۲/الف.

جهم‌بن صفوان: و اینکه قول به جبر اولین بار از وی نقل شد ۲۴۶/ت. و اینکه پیروان وی در عهد مولانا فرقهٔ فعالی نبوده‌اند ۲۴۶/ت.

چاسر: شاعر انگلیسی، که در منظومهٔ قصه‌های کنتربوری، داستان امرودبن را هم با اخذ از دکامرون اثر بوکاتچوایتالیایی به نظم آورده است ۱۷۷/غ.

چراغ دهلی: و ذکر دو بیت از مثنوی در ملفوظات او ۳۹۶/ب.

چلّه: و اینکه مولانا به اشارت سیّد برهان محقق سه چلّه برآورده بود ۴۵/ت.

چینیان و رومیان: که قصهٔ آنها متضمن رمز است ۱۸۰/ث. نیز رجوع شود به: رومیان و چینیان.

حاتم: از قبیلهٔ طی و ضرب المثل در مروت و سخا ۱۱۸/چ.

حاجیان: و حیران شد نشان در کرامات آن زاهد بیابان ۲۴/چ.

حادث: که وصف عالَم است و آن محتاج علّت و مسبوق به‌غیراست ۳۸۰/الف. و اینکه وجود وی امکانی است برخلاف وجود قدیم که واجب است ۳۸۰/ب. و اینکه چون وجود وی مسبوق به عدم است نمی‌تواند قدیم را که وجودش مسبوق به عدم نیست اثبات کند ۳۸۰/ب. همچنین رجوع شود به: حدوث.

حاسد: و حُسّاد و،والزام حسام‌الدین به تحمل ایذاء آنها ۲۷/الف، ۲۸/الف.

حاشیتین وجود: در تعبیر متألهان حکما ۳۰۵/ث.

حافظ: شمس‌الدین محمد شیرازی شاعر معروف و اینکه معدودی از ابیات دیوان او یادآور برخی مضامین مثنوی و غزلیات مولاناست ۳۹۶/پ.

حال: رجوع شود به: مقام‌وحال.

حباط: و مسألهٔ احباط در اعمال ۳۶۱/ب.

حُبّ الهی: و اینکه دعوی انعکاس جمال منشأ آن در طلعت شاهد بازاری بعضی از صوفیه را به شاهد بازی واداشته است ۲۷۷/پ. که آن را عشق حق و عشق الهی نیز می‌خوانند و نزد صوفیه مبنی بر اشارت یحبّهم و یحبونه، و بازتاب محبت الهی است ۲۷۶/الف. اینکه اختصاص به کاملان دارد و خالی گشتن از خودی را بر سالك الزام می کند ۲۷۶/پ. نیز رجوع شود به: عشق، وعشق الهی.

حبّ الوطن: و اینکه در حدیث مراد از این وطن موطن جان است ۲۲۳/ت.

حُبِ حیات: که انسان را به غفلت سوق می‌دهد و به دنیای حس پـایبند می دارد ۳۴۰/الف،ب. و اینکه بدون آن تعلق به خودی و توجه به متاع غرور عالم حاصل شدنی نیست ۳۴۰/ب.

حبل الله: وصف و تعبیری از قرآن کریم، رجوع شود به: تفسیر.

حج: و اینکه بهاء ولد مقصد مسافرت خود را در مهاجرت نهایی از خراسان، به جا آوردن آن اعلام کرده بود ۴۰/الف. اینکه ورای اعمال و مناسك ظاهر، باطن حج هم متضمن ربط قلب به اولیا و به‌جا آوردن حج رب‌البیت است ۳۵۷/پ.

حجاب: و اینکه عارف و اصل ممکن است علم و عمل هر دو را حجاب بیابد ۲۷۸/ج.

حجرهٔ شوم تاریك: در قصهٔ لازار یو که تعبیری از حفرهٔ گوراست وشباهت به تعبیرات مذکور درقصهٔ جوحی و جنازه دارد ۱۷۷/ث.

حدّ: تعریف آن در فقه ۱۰۶/د. و اینکه در اجراء آن تلف شدن محکوم ضمانش بر قاضی نیست ۱۰۶/د.

حدوث: و اینکه سبق عدم بر آن که لازمهٔ حدوث درقول جمهوراست تصوروحدت بین حادث و قدیم را که قول به توحید وجودی آن را الزام می‌نماید نفی می کند ۳۸۱/الف. و اینکه دهریّ و ملحد نفی آن را بهانهٔ امتناع خویش ازقبول قید شرایع الهی ساخته است ۳۸۱/ب. و اینکه قول به حدوث ذاتی عالم متضمن قول به نفی حدوث زمانی آن نیست و اصل مسألهٔ قدم عالم در قول حکما به اعتقاد ابن رشد نزاع در تسمیه است ۳۸۱/پ.

حدوث و قدم: در تمثیل شرط‌بندی بین مؤمن و دهری ۱۵۵/ب.

حدّوسط: که رعایت آن عبارت از اعتدال و متضمن فضیلت است ۳۴۴/پ. و اینکه حدّوسط بین جهد و توکل نزد مولانا ارجح است و این معنی را مولانا در قصهٔ نخجیران و قصهٔ خر و روباه نشان می‌دهد ۳۴۴/پ.

حدیث: بشارت عکاشه و حدیث رسول درآن‌باب ۱۹/ب. اشاره به فحوای حدیث لوتعلمون مااعلم ـ کـه مـولانا آن را مـستند سکوت رسول از اعلام احوال نفس و عداوتهای آن، برای عوام صحابه می‌یابد ۱۹/ت. و اینکه مولانا در نقل حدیث و شرح و تفسیر آن مشرب صوفیه را ملاك می‌یابد ۲۱۱/الف. تفسیر و تقریر مولانا و صوفیه از حدیث قرب‌النوافل ۲۱۲/پ. مضمون حدیث گنج مخفی ۲۱۲/ث. و مضمون حدیث مربوط به قلب بندهٔ مؤمن که خداوند در آن می گنجد ۲۱۲/ت. همچنین رجوع شود به: احادیث.

حدیقه: الهی نامهٔ سنائی معروف به حدیقة الحقیقه، و اشتمال آن بر کثیری از لغات و اصطلاحات علمی ۱۰۷/ث. تکریم یاران مولانا در بارهٔ حدیقه ۱۳۴/الف. و اینکه تأثیر حدیقه‌در مثنوی بیش از دیوان سنائی است ۱۳۵/الف. پاره‌یی مضامین حدیقه که در مثنوی نیز آمده است ۱۳۵/ب، ث.

حدیقة الشیعه: و قول مؤلف آن در باب وحدت وجود ۳۸۴/ت.

حذیفة‌بن الیمان: و روایت او در باب سؤال از شرّ ۲۱۷/ح. اینکه او را صاحب سر نبی خوانده‌اند ۲۱۷/ح. حدیث او در باب سؤال از رسول ۳۳۹/ث. و اینکه می‌خواست با اجتناب از شر موفّق به نیل خیر گردد ۳۶۵/الف.

حُرّاقه: که در قصهٔ مارگیر و نمایش او مذکور است ۱۴۴/ح.

حرف درویشان: که اهل سالوس و تزویر به خود می‌بندند و طریقت مشایخ را در مباحث نظری

منحصر می کنند ۳۶۹/ب. طعن مولانا در حق آنکس که آن را به دروغ و گزاف برخود می بندد ۳۹۰/پ.

حروف الفباء: و تشبیه مراتب وجود به آن ۳۲۸/پ.

الحزم سوءالظن: در تقریر معنی حزم، و الزام عدم قبول قول هر داعی، بدون تأمل کافی ۹۹/ب.

حس: و ماوراء حس و تمثیل کف دریا ۸۷/پ، ت. و اینکه حس به سبب محدودیت خویش تمام واقعیت ظاهر را درك نمی کند و حال وی به کف دست می ماند که در تاریکی بر پشت پیل سایند و مایهٔ اختلاف شود ۲۹۳/ ب. واینکه عالم حس نهایت حدّ ادراك انسان نیست ۲۹۴/پ.

حسام‌الدین چلبی: و نقش اصرار و درخواست او در نظم مثنوی ۲/الف. و اینکه مولانا وی را تجسم خاطرهٔ شمس تلقی می کند ۳/پ. مخاطب خاص مثنوی است ٤/الف. اینکه شوق و طلب او رشتهٔ اتصال دفاتر مثنوی و موجب ادامهٔ نظم آن محسوب است ٤/ج. اینکه وی بعد از صلاح‌الدین زرکوب منظور محبوب مولانا بوده است ٤/ج. مراد از قوم مامضی که مولانا ذکر آنها را در مثنوی بهانه‌یی برای تذکر نام وی نشان می دهد ٤/ح. تفسیر لقب ضیاءالحق که مولانا در حق وی به کار می‌برد ۵/الف. و عنوان سامی نامه در حق او که کنایه‌یی است از انسان کامل ۵/الف. وفات زوجهٔ او که موجب تأخیر در نظم دفتر دوم مثنوی شد ۶/الف. اینکه بیماری زوجه‌اش ممکن است ازاواخر نظم دفتراول شروع شده باشد ۶/الف. و اینکه برای نیل به خلافت مولانا به نوعی ولادت ثانی محتاج بوده است ۶/پ. بیماری او مقارن نظم اوایل دفتر سوم مثنوی ۷/ب. و اسناد پویندگی مثنوی به جذب وی در آغاز دفتر چهارم ۸/الف. و طعن مولانا در باب کسانی که نقش او را در ادامهٔ نظم مثنوی درك نمی کنند ۸/ت. اینکه مولانا او را به سلیمان تشبیه می کند و رمزی از منطق‌الطیر سلیمانی می‌یابد ۸/ث. اینکه مولانا در آغاز دفترپنجم وی را به مقاومت درمقابل حاسدان ترغیب می کند ۹/الف—ت، ۲۷/الف. اینکه در فاتحهٔ دفتر ششم مولانا وی راعلاّمه می خواند ۱۰/الف. واینکه وی در روزهای آخر عمر مولانا او را به ادامهٔ نظم مثنوی تشویق نمی کند و آنکس که مولانا را در آن ایام به اتمام آن ترغیب می‌نماید بروفق قول گویندهٔ «خاتمه» پسرش سلطان ولدست که در واقع از حقیقت حال مولانا در آن ایام چنانکه باید واقف نیست ۱۱/پ. سهم واقعی وی در ایجاد مثنوی ۱۳/الف. ارتباط او با قایل قول امسیت کردیا و اصبحت عربیا ۱۳/پ. تأثیر شوق و ملال او در طرز بیان مثنوی ۲۰/الف. و اینکه وی مثنوی را در مجالس نظم کتابت می کرده است و آن را به آواز خوب برمولانافرومی خوانده‌است ۲۱/پ. و اینکه به التماس و اصرار وی بود که مولانا چندی بعد از وفات صلاح‌الدین به نظم مثنوی پرداخت ۵۳/ب. و اینکه انتخاب او به خلافت چند سالی بعد از شروع نظم مثنوی و ظاهراً مقارن با شروع نظم دفتر دوم (۶۶۲) بود ۵۳/پ— ت. و اینکه او از حدود ۶۶۲ که به خلافت مولانا معین شد تا هنگام وفات خویش که دوازده سال بعد از مرگ مولانا بود درمقام خلافت وی باقی ماند ۵۳/ج. اینکه عشق به مولانا وی را واداشت که از مولانا دستوری خواهد تا از مذهب شافعی خویش به مذهب حنفی مولانا نقل کند ۵۳/ج، ۲٤۱/پ. و تبدیل مخاطب در بعضی اشارات که ظاهراً خطاب به او به نظر می رسد ۸۵/ت، ج.

حسان‌بن ثابت: و مرثیهٔ او در باب رحلت رسول که دوشنبه بودن روز رحلت از آن برمی‌آید ۲۱۶/پ.

حسّ دیگر: ورای حس و ادراك ظاهر که قبول آن برای اهل اعتزال ممکن نیست ۲٤۸/الف، پ.

حسّ مشترك: که حکما پنطاسیا خوانند و اینکه مولانا آن را در معنی خاص به کار می برد ۱۰۸/ب.

حُسن: و اینکه آن در حکم باده‌یی است که در کوزهٔ صورت ریخته‌اند و هر کس آن را از کوزه‌یی

هم هست ۱۵۲/پ. نیز رجوع شود به: قصه.

حکمت: و تشبیه آن به آب که همه‌وقت در طاحون استعدادها جاری نیست و گوینده گاه جریان آن را از طاحون منحرف می کند ۱۸/ج. و اینکه اشارت به حدیث الحکمة ضالة المؤمن در نزد مولانا منصرف به حکمت یونان نیست مربوط به حکمت قرآن است ۲۲۰/پ. و اینکه عدم آگهی از حکمت الهی موجب می شود که انسان بر وجود شرور ظاهری در عالم اعتراض کند ۳۱۵/ث. **حکمت بالغه:** که ترکیب عالم را حفظ می کند و مانع از انحلال ترکیب در تجاذب اجزاء است ۲۶۸/ث. اینکه عقل کل نیز تعبیری از آن است ۳۲۹/الف. **حکمت بحثی:** که علم اهل فلسفه و مبتنی بر برهان عقلی است به علم الهی دسترسی ندارد ۲۵۳/ت. و اینکه حکمت بحثی نزد مولانا مورث یقین نیست ۲۵٤/ت. **حکمت کشفی:** و اینکه چون رفع وسایط می کند نایل به کشف حقیقت می شود. ۲۵٤/ت. **حکمت مجهوله:** تعبیری از حکمت الهی در موردی که ظاهرش متضمن ایلام و باطنش مشتمل بر لطف باشد ۳۳۳/پ.

حکیم: در مورد سنائی غزنوی، **حکیم غزنوی:** ۱۳۵/پ. **حکیم بُرده‌یی یا حکیم پرده‌یی:** ۱۳۳/پ. تعبیری از حال ربودگی و بیخودی سنائی و لقبی برای او، و اینکه وی را حکیم پرده‌یی هم خوانده‌اند ۳۸۸/ ب. حکیم کامیار: ۱۳۵/ب. همچنین رجوع شود به: سنائی.

حلاّج: و اینکه قول او متضمن حلول واتحاد در معنی مذموم نیست اما بدان متهم است ۲۵۰/ب، پ. و تضمین و درج مکرّر بعضی اجزاء او در مثنوی ۲٦۱/پ. و تفاوت اناالحق گفتن او با انا ربکم الاعلی که فرعون بر زبان راند ۲۸۰/ت.

حلاویه: مدرسه‌یی در حلب که کمال الدین ابن العدیم در آنجا فقه حنفی تدریس می کرد ٤۵/ج.

حلب: و تعزیت عاشورا نزد شیعهٔ آنجا ۲۵۱/ت.

حلول: و اینکه قول به فناء در صفات تصور آن را الزام نمی کند ۲۷٦/پ. **حلول طریانی و سریانی:** ۱۰۵/ق. حلول و اتحاد: تعریف و تفاوت آنها ۱۰۵/ق. اینکه قول به حلول و اتحاد را از بعضی غلاة و صوفیه نقل کرده‌اند و مولانا آن را ردّ می کند و از آن تحذیر می نماید ۲۵۰/الف، ب. معهذا قول حلاج را که موهم این معنی است اتحاد نور می‌خواند نه قول به حلول ۲۵۰/الف، پ.

حلیمه: و قصهٔ یاری خواستن از بتان ۱۷٤/ب.

حلیهٔ حضرت خونکار: مناقب‌نامهٔ ترکی در احوال مولانا ۳۰/پ.

حمّام: و تمثیل احوال تونیان و سرگین کشان و تفاوت آنها با عابدان که از حمام دنیا طهارت حاصل می کنند ۷۱/ج. که نقش در و دیوار آن به قدر عجوز نیم کوری ما را جلب نمی کند ۲۷۲/ الف. اینکه توقف در عالم حس برای صاحبدل به توقف در حمام می‌ماند که گرما و تفسیدگی آن را آسان نمی‌توان تحمل کرد ۳٤۰/الف. و اینکه عارف متقی از توقف در آن به تطهیر می‌رسد و غافل جاهل در آن، اوقات خویش را صرف تون‌تابی و سرگین کشی می‌دارد ۳٤۰/ب. و اینکه دنیا به حمام می‌ماند ۳٦٤/ب.

حمزه: عمّ رسول که داستانش در مجالس سبعه هم هست ٦۵/الف. و برهنه رفتنش در جنگ که نظیر آن در بعضی روایات راجع به علی هم نقل شده است ۱٦۷/ت.

حمزه: نوعی سبزی و نیز آشی که از آن سازند ۱۱۳/ب. و اینکه حمزه خواری صوفیه که در ظاهر مبنی بر پیروی سنت می‌نمود گه گاه بیشتر به جهت تحریک شهوت بود ۳٦۸/پ.

حمزهٔ نایی: و کرامت منسوب به مولانا در باب وی ۳۹٤/پ.

حیات: و مراتب و اطوار آن از عالم جمادی نطفه و جنین تا نیل به مراتب کمال ادراك ۳۰۵/ب. و اینکه نقل از مراتب پایین به مراتب بالا محتاج به مردن از آن مراتب و فطام از غذای آنهاست ۳۰۵/پ، ت. و اینکه درعالم حس جریان آکل و مأکول بر آن حاکم است ۳۱۲/الف. اینکه عالم آخرت که دنیای ماوراء حس است سراپا حیات است ۳۱۲/الف. و اینکه اشارت به تسبیح جمادات نشان می‌دهد که نزد مولانا ادراك حیات از همان اقلیم جمادی ظاهر می شود ۳۱۲/پ. و اینکه نظریهٔ مولانا در باب حیات نزد بعضی یادآور اندیشهٔ هگل در این باب شده است ۳۱۲/ت. مقایسهٔ نظر مولانا با اقوال داروین و اسپنسر که البته با آنها تفاوت بسیار دارد ۳۱۲/ث. **حیات طیبه:** که منشأ آن روح قدسی است ۳۱۳/ح.

حیدر آملی: و قول وی در باب فصوص ابن عربی و تلقی آن از رسول ۳۲/ب.

حیرت: اینکه معرفت را بعضی مشایخ عبارت از دوام حیرت دانسته اند ۳۰۰/پ. و اینکه حیرت در این معنی مربوط به چگونگی است نه مربوط به هستی ۳۰۰/ث.

حیهٔ صمّاء: که در مثنوی از آن تعبیر به مار کر شده است ۶۹/ج.

خاتمهٔ ولدی: ابیات منسوب به سلطان ولد در آخر دفتر سادس که عنوان «خاتمه لولده الکامل» دارد و احوال مولانا را در اواخر عمر تصویر می کند ۳۹۲/پ.

خاتمیّت: و اینکه حدیث ابیت عندربی هم به وجهی متضمن اشارت به خاتمیت رسول است ۲۱۳/خ. و اینکه خاتمیت رسول مبنی بر جامعیّت مراتب انبیاست ۳۴۸/ج.

خادم خانقاه: و قصهٔ صوفی با او که قدرت مولانا را در توصیف بهیمهٔ صوفی نشان می دهد ۱۴۴/ج، ۱۷۲/ب. و نقش خادم در ادارهٔ خانقاه ۳۶۸/پ.

خار: و اینکه آن را از پا و از دل چگونه برمی‌آورند ۷۴/الف. و اشاره به رسم عامیانهٔ خارنهادن به زیر دم خرها ۷۸/پ.

خاربن: و قصهٔ والی با آنکس که خاربن نشاند و اینکه قصه بیشتر بر عنصر گفتار مبتنی است ۵۸ ۱/پ، ت، ۳۷۲/ج.

خاقانی: و اقتباس از یك مطلع او در دیوان کبیر ۱۳۱/الف. تضمین چند بیت غزلش در دیوان ۱۳۱/پ. و اینکه در مثنوی هم به مضمون بعضی ابیات وی نظر هست ۱۳۲/خ.

خالدبن سنان: پیغمبری که گویند بین اعراب عدن مبعوث شد و فص حکمة صمدیه در فصوص الحکم مربوط به اوست ۳۴۷/پ. اینکه دخترش را پیامبر ما مرحبا گفت ۳۴۷/پ. اینکه نبوت او را نبوت برزخیه گفته اند ۳٤۷/پ.

خاموش: و نیز خموش که مولانا عین آن یا الفاظ متضمن معنیش را در غزلیات غالباً به عنوان تخلص یاد می کند ۱٦/الف، ۲۹/ت، ۳۹۲/الف.

خانقاه: و اینکه تعدادی از قصه های مثنوی وصف آن و احوال صوفیه خانقاه را متضمن است ۱۷۲/الف — پ. و قصهٔ بهیمهٔ صوفی مسافر که در خانقاه فروخته شد ۱۷۲/پ. و اینکه خانقاه بهتر مکان است و با اینهمه از وجود صوفی ناراست به محل فساد تبدیل می شود ۳۶۸/الف، ب. سابقهٔ خانقاه در سنت که به صفّهٔ مسجد رسول می رسد آن را محل پذیرایی از مسافران فقیر می سازد ۳۶۸/الف، ب. رواج ناروایی در برخی خانقاه ها در عهد مولانا و ادوار دیگر ۳۶۸/ب، پ.

خدا: و اینکه آنچه از ذات و صفات وی در اندیشهٔ انسان می گنجد مصنوع او و مردود بدوست ۳۷۹/الف. معهذا تصور محدود انسان از وی هر چند صورتش بت می‌نماید باطنش بت‌شکن است ۳۷۹/الف. و اینکه تصور محدود انسان از وی وقتی همچنان تحت جاذبهٔ نفس بماند انسان را به افراط در تشبیه و تنزیه می کشاند و حجاب راه می شود ۳۷۹/ب. و اینکه تفاوت و اختلاف بین تصور خلق در باب وی مقتضی اجتناب آنها از تکفیر یکدیگرست و قصهٔ موسی و شبان هم ناظر به همین معنی است ۳۷۹/پ. و اینکه وی ورای تشبیه و تنزیه است و مشبّه و موحد هر دو در وی حیران و سرگشته اند ۳۷۹/ت. و اینکه تشبیه و تنزیه وی در بین اهل ادیان و نزد حکما و ارباب مذاهب سابقهٔ طولانی دارد و موجب مباحثات بسیار شده است ۳۷۹/ث — ج. و اینکه عشق صوفی به وی به الهیات صوفیه تا حدی رنگ تشبیه را غلبه می دهد ۳۷۹/ح. و اینکه خدای مطلق با آنچه در معتقد خلق است تفاوت دارد و به این سبب خلق را از این لحاظ نباید مورد اعتراض ساخت ۳۸٤/ت. همچنین رجوع شود به: توحید عوام، توحید وجودی، وحدت وجود.

خذلان: که موجب استمرار کافر در کفر و انکار خویش می‌شود ۳۲۰/ب. و مسألهٔ وانهادگی در تعبیر هایدگر و سارتر ۳۲۰/ب. و اینکه اصرار در معصیت نوعی خذلان است ۳٤۲/ب.

خر: و قصهٔ شهوت راندن خاتون و کنیزک با او که نظیرش در نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ذ. و اینکه این قصه در تقریر مولانا به نکتهٔ اخلاقی و تربیتی دقیقی ناظر است ۱۷۸/پ. اینکه قصه از بعضی جهات یادآور برخی مواضع قصهٔ آپولیوس است ۱۷۷/ذ. و روستایی خر گم کرده که آن را در وجود آنکس که هرگز از عشق بویی نبرده است به وی نشان می دهند ۲۷۵/ب.

خرابات: و قصهٔ خرابات رفتن شیخ که یادآور مضمون بیتی چند از مرصاد العباد است ۱۹٤/ب. و اینکه حضور یک شیخ راستین ممکن است آنجا را به محل توبه و مناجات تبدیل کند ۳٦۸/الف. و اینکه خانقاه صوفی هم گه‌گاه با خرابات رندان تفاوت ز یادی ندارد ۳٦۸/ت.

خربزه: و تمثیل گاو در بغداد ۳۵۱/ب. نیز رجوع شود به: بغداد.

خرخانه: ظاهراً تعبیری باشد از حوزهٔ شیخ صدرالدین که به احتمال قوی طعّانهٔ مثنوی بدانجا منسوب بوده است ۳٦۹/ت، ث.

خردومزد: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/ث.

خرس: و قصهٔ اعتماد کردن بر وفای وی که در مثنوی نقل آن با حفظ وحدت و استمرار در توصیف خصلت و خوی اشخاص قصه مقرون نیست ۱۹۰/الف. و اینکه رقص عامی مثل رقص او بازی صرف و عاری از هر گونه مقصود تربیتی و روحانی است ۳٦۷/ج.

خرق اسباب: یا خرق سبب‌ها، و آن تعبیر پست از حال عارف که آنچه وی را از مشاهدهٔ فعل حق باز می دارد در نظرش نفی کردنی است ۳۱۷/الف.

خرقه: و رسم خرقه دریدن در هنگام سماع که از غلبهٔ وجد ناشی است ۳٦۷/ث. اینکه پوشیدن خرقه های کبود و ملمّع نزد متشبهان به صوفیه از باب تظاهر و سالوس بوده است ۳٦۸/ت. و اینکه خرقه‌پوشی در اصل نشانهٔ قطع با مألوفات است ۳٦۸/ت. **خرقه دوزی:** که مثل شاهد بازی لئام صوفیه تصوف را در آن منحصر می یافته اند ۳٦٦/ت.

خرگوش و پیل: و قصهٔ آنها در مقام تمثیل دعوت انبیا ۱۵٤/ت. اینکه مولانا خود ذکر آن را در مقام این تمثیل نالایق می‌خواند ۱۵۵/ج.

خرّوب: و رو ییدن آن در مسجد سلیمان ۲٦/ب.

خر و روباه: که قصهٔ آنها رعایت حدّوسط بین جهد و توکّل را الزام می کند ۳۴۴/پ.

خروس آسمان: و سابقهٔ آن در حدیث و شعر ۷۸/ث. اینکه وی صبح صادق را از صبح کاذب باز می شناسد و رمز و کنایه‌یی از وجود انبیاست ۳۴۹/ث.

خزان و بهار: و تمثیل توالی آنها در تقریر حشر و معاد عالم جسمانی ۹۰/ب.

خضر یان: تعبیری از اولیاء مستور در کلام مولانا ۱۰۵/گ.

خطأین: و تعریف آن در علم حساب ۱۰۷/ب.

خطاب: بجهت تقریر قصه ۸۶/ب. به صورت نهی و تحذیر ۸۶/ب. و اینکه خطاب احیاناً نوعی حالت نمایشی به روایت قصه می دهد ۸۶/پ. و اینکه گاه خبر را به معاینه تبدیل می کند ۸۶/ت. و اینکه انواع خطاب مثل سایر و یژگی ها طرز بلاغت مثنوی را متضمن سبک بیان منبری نشان می دهد ۸۹/ث.

خطاب عنیف: تعبیری از آنچه بهاءولد مدعی است در مجلس خوارزمشاه و در محضر امام فخررازی به آنها گفته است و ضمن آن آنها را همچون مبتدعه تلقی کرده است ۳۵/ب. اینکه این خطاب می بایست در اوایل جلوس سلطان بوده باشد و در جرجانیه ۳۵/ث.

خطوتین: در تعبیر صوفیه و کلام مولانا ۱۰۵/ل. و عبارت شبلی در آن باب ۲۶۱/پ.

خطیبی: شهرت حسین‌بن احمد خطیبی بلخی جدّ مولانا و از علما و وعاظ بلخ در عصر خویش ۳۱/ب. اینکه رضی الدین نیشابوری فقیه و شاعر معروف خراسان شاگرد حسین خطیبی بوده است ۳۱/پ. و اینکه نسبت او از طریق مادر پدرش ظاهراً علوی بوده است ۳۱/پ.

خفاش: که حال او مظهر و نمونهٔ حال اهل حس و کسانی است که در علم حسی متوقف مانده‌اند ۲۸۶/ج.

خلافت الهی: مرتبهٔ کمال انسانی که متضمن تحقق وی به مرتبهٔ خاصان است ۳۰۲/پ. که نیل بدان کمال مرتبهٔ انسانی است ۳۲۷/الف. و اینکه پیوند اتصالی هم که جان ناس با ربّ‌ناس دارد به همین مرتبهٔ خلافت الهی وی مربوط است ۳۲۷/ب.

خُلْع: و مبارا، که طلاق و فسخ نکاح است ۱۰۶/د.

خلع بدن: و تجربهٔ تألّه نزد حکما و صوفیه ۳/ت. اینکه متألهان از آن به نضوجلباب هم تعبیر می کنند ۳۹۰/پ. نیز رجوع شود به: نضوجلباب.

خلق: و اینکه نزد مولانا برموجب حدیث قصد از آن احسان بوده است ۲۱۲/ج.

خلقت جسم آدم: و سیرت و خصلت ملایک مقرب که مأمور آوردن خاک گِل شدند در این قصهٔ مثنوی ۶۹/ب.

خلوت: و اینکه التزام آن برای جهاد با نفس ضرورت ندارد و نباید بدان بهانه از صحبت خلق اجتناب کرد ۳۶٤/ث. و اینکه طی کردن بعضی ادوار آن جهت نیل به تزکیهٔ نفس مفیدست اما مداومت آن مخالف سنت است ۳٦۵/ث.

خلیفه: و قصهٔ او با اعرابی که محدودیت تعین انسان را در عالم نامحدود بی‌تعین معلوم می دارد ۲۳/پ. و سؤال وی از لیلی در باب عشق مجنون ۲۷۱/ب. قصهٔ خلیفهٔ مصر و پهلوان و امیر موصل ۲۷/ج. و اینکه هزل ظاهر این قصه ناظر به سرّی اخلاقی و تربیتی است ۱۷۸/ث.

خلیل: و قصهٔ چهار مرغ او که رمز آن صبغهٔ صوفیانه دارد ۱٦٦/الف. اینکه قصهٔ وی خلق جدید و معاد جسمانی را تمثیل می کند ۳۲۵/ب. همچنین رجوع شود به: ابراهیم.

خواب: و اینکه آن را مرگ اصغر خوانده‌اند ۳۲۹/ب. و اینکه شوق و هراس ناشی از آن، در بیداری مایهٔ خنده است ۳٤۰/ت.

خواجگان ماوراء النهر: و علاقهٔ آن سلسله از مشایخ به مثنوی مولانا و فتوحات و فصوص شیخ ۳۹۷/پ.

خوارج: و اشارت به دشمنی بین آنها با خاندان رسول ۲۵۱/ب. و اینکه اشارت به این طایفه حاکی از آشنایی به عقاید آنها نیست ۲۵۱/ب. و اشارت به تاریخ آنها ۲۵۱/ب.

خوارزمشاه: و مسألهٔ انتساب مولانا به خاندان او ۳۱/الف. رنجیدگی بهاء ولد از او در هنگام مهاجرت از بلخ ۳٤/الف — ب. سفارت شیخ شهاب‌الدین سهروردی به درگاه وی ۳٦/ب. اقدام وی در قتل مجدالدین بغدادی ۳٦/ب. علاقهٔ او به مذهب حکما و مبتدعه که موجب رنجش فقها و صوفیه از وی می‌شد ۳۷/ب. اینکه مخالفت او با ناصر خلیفه ممکن است محرک ناصر به حضور در مجلس حاجیان خراسان به جهت تحریک آنها بر ضدسلطان بوده باشد ٤۰/ت. جلال‌الدین منکبرنی و شکست وی از علاءالدین کیقباد در محلّ یاسی چمن ٤۳/ت. و حکایت بوبکر سبزوار که ظاهراً به وی و سبزوار مربوط نیست ۱۷۰/پ. وحکایت اسب وعمادالملک ۱۷۰/ت.

خودی: و اینکه تا وقتی در عاشق باقی است به کمال نرسیده است و فقط با نفی آن و رهایی از آن است که وی در معشوق فانی می‌شود ۲۷۵/ث — ج. و اینکه تجاوزطلبی آن را عشق محدود می‌کند و با کشتن آن انسان را به حیات تازه نایل می‌نماید ۲۷۵/پ. اینکه رهایی از آن به مجاهده و ریاضت حاجت دارد و آن نیز امری است که به دلالت طبیب غیبی و شیخ مرشد موکول است ۲۸۳/الف — پ. و اینکه لزوم رهایی از آن جوهر تعلیم مولاناست و مردنی هم که وی در ملاقات قطب‌الدین شیرازی آن را راه رسیدن به حق می‌داند همین از خود رهایی است ۲۸٤/الف. اینکه تقیّد به خودی انسان را از ادراک سرّ معیّت حق با اشیاء باز می‌دارد ۳۱٤/پ. و اینکه انسان، مادام که در قید خودی باقی است خیر و شرّ خود را هم درست تشخیص نمی‌دهد ۳۱۵/ الف. اینکه بدون رهایی از آن انسان به کمال مرتبهٔ خویش نمی‌رسد ۳۲۷/پ.

خوف و رجا: و اینکه عالم شریعت عالم خوف و رجاست و البته این هر دو ملازم یکدیگرند ۳٦۰/ب، ت. و اینکه مرتبهٔ اولیا که لاخوف علیهم نقد حال آنهاست ورای مقام خوف و رجاست ۳٦۰/ث.

الخیاطه و اللواطه: که عبارت از خرقه‌دوزی و شاهد بازی رایج نزد قوم است و تصوف ظاهری و دروغین شایع در نزد لئام مترسمان در آن خلاصه می‌شد ۳٦۸/ت.

خیال: اولین مرتبهٔ عالم ماوراء حس، و تعریف آن نزد حکما ۳۰۸/الف، ث. و تفاوت و ارتباط خیال متصل و خیال منفصل در عالم صغیر و عالم کبیر ۳۰۸/ب — ث. و اینکه عالم خیال از عالم حس اوسع است و عالم حس از عالم خیال ۳۰۸/ج.

خیر و شر: و نقش آن در فعل و حرکت عالم صغیر ۳۱٤/ب. و نسبی بودن آنها ۳۱۵/ب. و اینکه خلق هم طالب خیرند و اگر شر را هم می‌جویند به بوی خیرست ۳۱۵/ج. و اینکه خیر و شر در معرض التباس هستند و خلق در تمییز آنها به اشتباه می‌افتند ۳۱۵/الف، ج.

داروین: و مقایسهٔ قول وی در تکامل حیات با نظریهٔ مولانا ۳۱۲/ث.

داستان مرغک: قصهٔ فرانسوی که با قصهٔ مثنوی شبیه است ۱۷۷/ج.

داود: و قصهٔ آنکس که روزی حلال می‌خواست ۲/۵ت، ۱۷۳/ت. و قصهٔ قصد بنای مسجد اقصی ۲۶۵/ج. و اینکه حدیث قدسی که ابن عربی درباب کشتگان او نقل می کند در قصه‌یی که مولانا درمثنوی درباب وی و کشتگانش دارد مورد توجه نیست ۲۶۵/ج.

دَبّ: رسم شنیع شایع در بعضی خانقاه‌ها واماکن عمومی که در حکایت امردو کوسه مورد نقد و اعتراض مولانا برمترسمان صوفیه است ۲۷۷/الف.

دبّاغ: در بازار عطاران که رمزی از حال حس است دربرخورد با عطروحی ۳۵۱/پ.

دخل مقدّر: و دفع آن از جانب مولانا درمورد بعضی قصه‌ها که درمثنوی هست ۱۵۶/الف. و دفع دخل در قصه‌های رمزی گل و بلبل و شمع و پروانه ۱۵۶/ث.

درویش: که در کشتی متهم به دزدی شد ۲۴/ج. و تمثیل آب و آتش بردرگاه حق که یك درویش برای درویش دیگر نقل کرد ۲۷/ب، ۹۲/الف. و قصهٔ ابوالخیراقطع که چون درویشی درکوه خلوت کرده بود ۱۷۵/ث. حکایت درویش و صاحبخانه ۱۸۲/ت. تفاوت آنکس که درویش به خداست با آنکس که درویش از خداست ۳۷۵/ح. و اینکه تا هستی خود را نمی‌بیند «نیست» است و وقتی خود را درمیان بیند درویش نیست ۳۸۹/ت.

درزی: و قصهٔ مضاحك گفتن او با مرد ترك که جنبهٔ رمزی درقصهٔ آنها هست ۱۷۹/ج.

دِرّه: تازیانه که درحدّ و تعزیر به کاربرند ۱۰۶/ز.

دُرّة الغوّاص: رساله‌یی از حریری صاحب مقامات ۱۰۰/ب.

دزد: و قصهٔ فوت شدن آن از دست صاحب مال، که در دیوان کبیرهم هست ۱۶۴/الف. و قصهٔ او با صاحب باغ که معنی جبر مذموم رانقد می کند ۳۲۱/ج.

دش وقش: از اتباع درمثنوی ۱۰۹/پ.

دعا: و اینکه توسل بدان متضمن تبدیل درقضای الهی نیست ۳۷۸/خ. و اینکه تأثیر دعا و فایدهٔ تمسّك بدان از اشارت قرآن و حدیث هم مستفادست ۳۷۸/د. نیز رجوع شود به: دقوقی.

دعوی: و قصهٔ آن شخص که دعوی پیغمبری می کرد ۲۷/پ.

دفاتر ششگانه: که مطالب آنها ارتباط با هم دارند ۲۲/ت. دفتر اول که حکایات آن با مضمون نی‌نامه ارتباط دارد ۲۳/الف— پ. دفتر دوم که از بیان سبب تأخیر آغازمی شودو به‌نحوی با پیام نی در دفتر اول مربوط است ۲۴/الف— ج. دفتر سوم که بیماری و نالانی حسام‌الدین مسألهٔ آکل و مأکول را در آغاز آن مطرح می کند و رشتهٔ حکایاتش ازتأثیر جرّ جرّ ارکلام با مجموع مضمون مثنوی ارتباط دارد ۲۵/الف— ث. دفتر چهارم که ازآغاز،یک قصهٔ ناتمام دفترپیش را دنبال می کند و با مجموع مطالب مثنوی ارتباط خود را حفظ می کند ۲۶/الف— ث. دفتر پنجم که با الزام حسام‌الدین به مقاومت مقابل حاسدان او و سعی در اصلاح آنها آغاز می شودضرورت مجاهدهٔ اهل طریقت را در ضمن تقریر قصه دنبال می کند ۲۷/الف— ج. دفتر ششم که به حکایت ناتمام قلعهٔ ذات‌الصور خاتمه می‌یابد ۲۸/الف.

دقـوقی: که دعا کردنش مورد اعتراض اولیاء مستورواقع شد ۲۵/پ. اینکه قصهٔ او درماوراء عالم تلوین جریان دارد ۱۵۳/ج. اینکه چرا در اجزاء قصهٔ او توافق و انضباط کافی نیست ۱۵۳/ج، ح. اینکه حال دقوقی سیرمع‌الله است و نماز او هم رؤیت فی‌الله را متضمن است ۱۵۳/ج. و اشارت قصهٔ او به احوال آن اولیا که لب به دعا نمی گشایند ۳۷۸/د.

دکامرون: اثر بوکاتچو ایتالیایی و قصهٔ امرودبن که آنجا هم مثل مثنوی است با بعضی تفصیلات ۱۷۷/خ، د.

دگرگونی: درقصه، که درقصه های مبنی بر گفتار غالباً وجود ندارد ۵۸ ۱/ب.

دل: و اینکه عالم درمقابل وی حکم عرض را نسبت به جوهر دارد ۳۳۷/ح. تفاوت دل دلین با دل گلین ۳۳۷/ب، ج. و اینکه صورت بیصورت و بیحد غیب هم در آن انعکاس دارد ۳۳۷/چ.

دلقک: مظهر مسخرهٔ درباری ۶۸/ب. عنوان و شهرت ندیم سید ترمذ که چند حکایت در باب او در مثنوی هست ۱۸۳ث. و قصهٔ منادی کردن سید ملك ترمذ که اشارت دلقك به صدق و طمأنینه در آنجا حاکی از ناظر بودنش به مضمون حدیث است ۲۳۱/خ.

دلگو: و قصهٔ مولانا در بازار قونیه ۲۷۸/الف.

دلاله: که بعد از نیل به مدلول دیگر وجود وی مورد حاجت نیست ۲۷۸/ج.

دلیل: در اصطلاح طبیب و اینکه مولانا و بهاءولد دلیل فلسفی راهم مثل دلیل طبیب تحقیر می کنند ۲۴۳/الف. اینکه بعد از تحقق دلالت بدان حاجت نیست ۲۷۸/ج. و اینکه به جهت ارتباطش با عالم حسی نزد اهل شهود اعتباری ندارد ۲۹۵/الف. و اینکه باحث فلسفی با تمسّك به دلیل و جستجوی آن همین دلیل را بین خود و مطلوب فاصله می کند ۲۹۵/ب. و اینکه آنچه نزد باحث دلیل محسوب است نزد عارف حجاب است ۳۰۴/الف. که طالب را به مدلول مطلوب می رساند و اگر ترک کردنش جایز باشد نفی کردنش نارواست ۳۷٦/ت.

دنیا: و اینکه در حدیث آن را به خوابی که نایم بیند تشبیه می کند ۲۳۱/ح. و اینکه در حدیث آن را سحّاره خوانده اند ۲۳۲/ت. اینکه دنیا به حمام می ماند و بدون اند که تعلق بدان این حمام که انسان باید وجودش را در آنجا از آلودگی ها بشوید گرم و روشن نمی ماند ۳٦٤/ب. که سجن مؤمن است زیانش از دلبستگی بدان است معهذا بدون ابتلای بدان سیر الی الله و نیل به مقام فنا هم ممکن نیست ۳٦٤/ب. و اینکه مذموم از آن مال و زن و فرزند نیست، تعلق خاطر بدانهاست که سبب غفلت می شود ۳٦٤/ب.

دور: مسألهٔ فقهی که دوراین سر یچ از آن جمله است ۱۰٦/ذ.

دوران: ترتب وجود و عدم وصف با علت حکم در نزد فقها که طرد و عکس هم خوانده می شود ۱۰٦/ت.

دوزخ: اینکه از مؤمن می ترسد ۲۲۲/الف. و قدم رب که او را از نعره خاموش می کند ۲۳۱/ب.

دولتشاه: و اشارت او در باب مجالس نظم مثنوی ۱۸/ث. و روایت وی در باب انتساب شمس تبریز به کیاهای اسمعیلیه ۵۰/ت.

دون القلّتین: در اصطلاح فقها ۱۰٦/ز.

دهری: و شرط بندی مؤمن با او در باب حدوث عالم که قبولش با آنچه مدّعای اوست توافق ندارد ۱۵۵/ب— چ. که با نفی کردن حدوث عالم می خواهد خود را از قید شرایع الهی برهاند نزد مولانا به کرم و پشه یی می ماند که باغ و درخت را غیر حادث گمان کند ۳۸۱/ب. و ردّ مولانا بر قول دهری که منکر حدوث عالم و قایل به اقوال فلاسفه است ۲۵۲/الف— پ.

دهلیز قاضی: و شهادت در محکمه که دعوی الست و تقریر به صنیعهٔ متکلم مع الغیر را الزام می کند ۸٤/ت.

دیباچه: اینکه دیباچه های مثنوی بعضی نکات عمدهٔ هر دفتر را تقریر می کند ۱۲/پ. دیباچهٔ دفتر

اول، مثنوی را اصول اصول دین می‌خواند و اشارت به نقش استدعای حسام‌الدین در تطویل ابیات نخست کتاب دارد ۱۲/ت، ۱۳/الف. اینکه در دیباچهٔ فارسی دفتر دوم مولانا تأخیر شروع این دفتر را به حکمت‌های ناپیدای الهی منسوب می‌دارد ۱۴/الف. و اینکه اشارت الحکم جنودالله در دیباچهٔ دفتر سوم برای آماده کردن ذهن خواننده جهت درك مقام معنوی مثنوی است ۱۵/الف. و اینکه در دیباچهٔ عربی دفتر چهارم مولانا با چنان لحن تکریم و توقیری از مثنوی سخن می گوید که ممکن است شایبهٔ خودستایی در آن برود ۱۵/ب. و اینکه در دیباچهٔ دفتر پنجم تقریری که از شریعت و حقیقت و طریقت دارد مربوط به قسمتی از مباحث این دفترست و در عین حال ناظر به تمام مثنوی هم هست ۱۵/پ. دیباچهٔ دفتر ششم و بیان آنکه ادراك این مصباح معنوی به حس حیوانی ممکن نیست ۱۵/ت.

دیوار: و اینکه انسان چون بر آن رود قوهٔ وهم بسا که موجب سقوط وی شود ۲٤۵/ب.

دیوان شمس: یا دیوان کبیر، مجموعهٔ غزلیات و ترجیعات مولانا که خود وی آنها را به طور ضمنی یا اشاره منسوب به شمس تبریز و الهام او می‌دارد ۵۱/ج، ح. اینکه بعضی غزلیات مربوط به صلاح‌الدین هم در آن هست ۵۲/ب.

دیوان: منسوب به امیر مؤمنان و مسألهٔ انتساب آن ۱۲۹/ت.

ذات: واینکه بحث درذات حق حاصل نداردوامری است که فکر و عقل را بدان راه نیست ۳۷۹/الف. اینکه اشتغال به صفات هم ممکن است حاکی از عدم توجه به ذات باشد ۳۷۹/الف.

ذکر: و اینکه در مثنوی گه گاه از قرآن به ذکر و همچنین به کتاب ونُبی تعبیرمی‌شود ۲۰۸/الف. که وسیلهٔ توجه دایم به حق است و مولانا سماع را هم ظاهراً از همان مقوله می‌داند ۳۷۳/الف. و اینکه با وجود اختلاف سلاسل، اصل آن را همهٔ مشایخ با نظر اهمیت نگریسته‌اند ۳۷۳/ب. و اینکه وسوسه را از دل می‌زداید و حکم صیقل را درقصهٔ رومیان و چینیان دارد ۳۷۳/پ. که برخلاف سماع امری است که سالك از همان بدایات طریق با آن سر و کار دارد ۳۷٤/ج. اینکه ممکن است قلبی باشد یا لسانی ۳۷٤/ج. در دفع وساوس حکم آبی را دارد که چون انسان در آن غوطه می‌زند از نیش زنبور در امان می‌ماند ۳۷٤/ج.

ذوالخمار: رجوع شود به یادداشت شمارهٔ ۱٦ مربوط به شمارهٔ ۱۲۸/ث.

ذوالفقار: ضرب‌المثل در حدّت و برندگی ۱۱۸/پ.

ذوالقرنین: و جنبهٔ تاریخی قصه های مربوط به او درمثنوی ۱۷۰/الف.

ذوالنون: حکایت او در بیمارستان که نشان می‌دهد دوستی تحمل محنت و جفاست ۲٤/ث. قول او درباب تفاوت علم با یقین ۱۰۵/گا. قصهٔ او در بیمارستان که مأخوذ از حکایت شبلی است ۱۷۲/ب. و رؤیای وی درباب عشق الهی ۲۷٦/ب.

ذوجانس کلبی: (=دیوجانس، دیوژن) و حکایت راهب و چراغ در مثنوی ۱٦٤/ الف، ۲۵٦/ب. و تمثیل صدای کوزهٔ شکسته در قول منقول از او ۲٦۷/پ.

ذوق: در تعبیر صوفیه و کلام مولانا ۱۰۵/م.

رابعهٔ عدویه: که قصهٔ صوفی در گلستان و مراقبت وی از احوال او مأخوذ به نظر می‌رسد ۱۷۲/الف.

رازی: رجوع شود به: محمدبن زکریا.
راضیهٔ و مرضیة: مرتبهٔ کمال نفس مطمئنه که مستعد رجوع به حق است ۳۳۳/الف.
رامی: تیرانداز به شرط در رمایه ۱۰۶/ز.
راهب و چراغ: که اشارت به قصه وی در دیوان شمس هم هست ۱٦٤/الف. قصهٔ گرد شهر گشتن راهب با چراغ که انسان می‌جوید ۳۲۷/ب.
رباب: و بانگ آن که در کلام مولانا مضمونی مشابه به بانگ نای دارد ۲۲/پ، ۳۹۸/ب. و تصرف مولانا در ساختن نوعی از آن که مؤید علاقهٔ او به رباب است و در باب این علاقه قراین و اشارات در احوال و آثار مولانا هست ۳٦۷/ب، پ.
رباب‌نامه: و اینکه نظم کننده ظاهراً آن را به منزلهٔ شرح اسرار مثنوی تلقی می‌کند ۱۰/ب.
ربیع‌الاوّل: و اینکه رحلت رسول در آن ماه بود ۲۱٦/پ.
رَحِم: و اینکه تعلق کودك بدان مثل تعلق انسان است به عالم حس ۳۰۵/پ.
رحمت: و سبق آن بر غضب در نزد خداوند ۱۹۹/ث.
رساله: تعبیری از الرسالة القشیر یه تصنیف امام ابوالقاسم قشیری که ذکر آن در مثنوی از آشنایی مولانا با آن حکایت دارد ۲٦۱/ب.
رسالهٔ فریدون: که رسالهٔ سپهسالار هم خوانده می‌شود از مآخذ قدیم احوال مولانا و خاندان اوست ۳۰/پ.
رسالة الاجوبه: در جواب پرسشهای ابوریحان بیرونی، از ابن سینا که شامل اشارت تحقیرآمیزی هم در حق محمدبن زکریای رازی است ۲٤۳/الف.
رسول قیصر: و اینکه قصهٔ او شاید از داستان مرزبان ایرانی و ورودش به مدینه مأخوذ باشد ۱۷٤/پ.
رشید وطواط: و اخذ مضمون یك قطعهٔ او در مثنوی که خود آن هم مأخوذ از یك شعر عربی است ۱۳۲/پ.
رضا: در تعبیر صوفیه و کلام مولانا ۱۰۵/ن. و اینکه رضا به قضا متضمن رضا به کفر نیست ۲۱۱/پ. و اشکالی که در جمع بین رضا به قضا و رضا به کفر هست ۳۲۳/ج.
رضی‌الدین نیشابوری: شاعر و فقیه خراسان که گویند در نزد حسین خطیبی جدّ مولانا تلمذ کرده بود ۳۱/پ.
رفع تعارض: از احادیث مربوط به رضا ۲۱۱/ب، پ، ت.
رقص: و سماع که بعد از اتصال به شمس و هم بعد از غیبت وی اشتغال مولانا بدان از روایات و اشارات پیداست ۳٦۷/الف. و اینکه نزد مولانا و اصحاب همچون نیایشی رمزی تلقی می‌شده است ۳٦۷/ث. و تفسیر حرکات آن در چرخ زدن و پایکوبی و دست افشانی ۳٦۷/ث. و اینکه رقص عامی مثل رقص خرس بیمقصود و از مقولهٔ لعب است و با رقص عارف تفاوت دارد ۳٦۷/ج. و اینکه رقص عارف ناظر به خودشکنی است و از این رو مرحله‌یی از مراحل سلوک محسوب است ۳٦۷/ج.
رکن‌الدین قلج ارسلان: که به حمایت مغول چندی در قونیه سلطنت کرد ٤٤/ح. اینکه گه‌گاه در مجالس سماع مولانا حاضر می‌شد ٤٤/خ.

رگ فلسف: تعبیری از ذوق بحث که باحث و فلسفی را از ادراک آنچه ماوراء حس است باز می‌دارد ۲۰۵/ب.

رمز: و وجود حکایات رمزی در مثنوی ۲۲/ت. پاره‌یی حکایات رمزی در مثنوی ۱۷۹/الف و مابعد. و اینکه رمزگرایی هم تا حدی در مثنوی هست اما نه همه جا ۱۴۸/الف، ت. و اینکه نی، طوطی، پادشاه، شمع، درخت و پاره‌یی الفاظ دیگر در مثنوی گه گاه معنی رمزی دارند ۱۴۸/ب، پ. و اینکه بدون توجه به آن ارزیابی شعر مولانا در مثنوی ممکن نیست ۱۵۰/الف. و اینکه در قصه‌های مثنوی سر قصه و معنی رمزی آن اهمیت دارد ۱۵۱/الف. و اینکه در بسیاری از حکایات، رمزی که در آنها هست بیش از واقعیت تاریخی آنها اهمیت دارد ۱۶۹/ب. و اینکه قصه‌های طولانی و حتی قصه‌های کوتاه مثنوی متضمن آن تواند بود ۱۷۹/الف — چ، ۱۸۰/الف — ث. اینکه برخی قصه‌های کوتاه هم ممکن است متضمن رمز باشد ۱۸۰/الف.

روان: در معنی نفس ناطقه ۳۳۴/ ب. نیز رجوع شود به جان، روح، و نفس.

روانکاوی: و کشف و حلّ عقدهٔ روانی از جانب طبیب الهی در حکایت کنیزک و پادشاه ۲۸۳/ث.

روباه: و اینکه نجات از مهلکه را به پای خویش مدیون است و او آن را به دُم خویش منسوب می‌دارد ۳۳۸/پ، ت.

روح: و تمثیل رهایی آن از تبعیدگاه حس در منظومهٔ گنوسی نغمهٔ مروارید ۲۶/ث. و اینکه روح انسانی بر خلاف روح حیوانی تفرقه ندارد ۲۲۱/الف. و اینکه روح انسانی کمال وحدت و نورش در وجود اولیا تجلی دارد ۲۲۱/الف. و اینکه قول به اسارت و غربت آن، منشأ و سابقهٔ گنوسی دارد ۳۳۵/الف، پ. اینکه روح طیّ سیر در مراتب مواطن سابق را در منازل لاحق از یاد می‌برد قصیدهٔ عینیهٔ شیخ و بعضی اقوال افلاطون را به خاطر می‌آورد ۳۳۵/ب. اینکه قصهٔ طوطی و بازرگان غربت و اسارت روح را در عالم جسم تمثیل می‌کند ۳۳۵/ت. اینکه طوطی بمناسبت مشابهت‌های متعدد رمز روح محسوب است ۳۳۵/ث. در معنی وسیع خود عبارت از سرّ و معنی موجود زنده است و روح حیوانی هم که جان اول است به این معنی خود روح خاصی دارد که از آن تعبیر به جان دوم می‌کنند ۳۳۶/پ. و اینکه روح مجرّد چون فصل و وصل ندارد و در نظام مقولات ارسطویی نمی‌گنجد عقل جزوی به ادراک آن راه ندارد ۳۳۶/ث. و اینکه علم انسان به حقیقت آن نمی‌رسد ۳۳۴/الف. و اینکه اکتفا به وصف «من امر ربی» درباب آن عُمَر را از خوض در آن، در جواب رسول قیصر بازداشت ۳۳۳/پ.

روح اضافی: تعبیر مأخوذ از گلشن راز که روح حیوانی و منشأ قوهٔ نامیه است ۳۰۵/الف.

روح حیوانی: که حکما دوام آن را از استمرار قوهٔ غاذیه می‌خوانند ۳۳۴/ت. و اینکه با روح عین مجرّد تفاوت دارد و تفرقه‌یی که در آن هست از جهت تعلق آن به کون خَلقی و عالم بُعد و مساحت است ۳۳۶/ب. یا روح طبیعی که مولانا آن را روح بادهم می‌خواند بخار لطیفی است که در مجاری خون جاری است ۳۳۶/پ.

روح عین: در معنی روح محض و روح مجرّد که عبارت از نفس ناطقه است و البته با روح حیوانی تفاوت دارد ۳۳۶/ب.

روح القدس: و اینکه القاء او ممکن است مخاطب مثنوی را هم از آنچه مولانا به بیان آن نمی‌پردازد آگاه کند ۱۶/ت. و اینکه مولانا مثنوی را از تلقین آن می‌داند ۱۷/ب.

رودکی: و اشاره به مضمون جوی مولیان در مثنوی ۱۳۲/الف.

روزه: و اینکه ورای صورت ظاهر که امساك از طعام است باطن آن یا امساك از توجه به ماسوی تحقق می‌یابد ۳۵۷/الف.

روستایی: و قصهٔ او با شهری ۲۵/ب. و مرغی که بر باروی شهر نشیند ۲۵/ب. و جنبهٔ رمزی که در قصهٔ شهری و روستایی هست ۱۷۹/ث.

رومیان و چینیان: و قصهٔ مری کردن آنها که نزد مولانا ظاهراً مأخوذ از غزالی باشد ۲۶۲/ت. و اهمیت ذکر در نیل به مرتبهٔ صیقل که حال رومیان است ۳۷۳/پ. نیز رجوع شود به: چینیان و رومیان.

رؤیا: و اینکه شهرت سلطان العلما بودن بهاءولد به رؤیای مریدانش مربوط بوده است ۳۲/الف. و اینکه صوفیه به آنچه در آن حال القا می‌شده است به چشم اهمیت می‌دیده‌اند ۳۲/ب. و قول قطب‌الدین شیرازی در باب امکان تلقی حقایق در آن ۳۲/پ. و شهوتی که در رؤیا رانند ۲۷۲/پ. و اینکه در آن حال چون انسان از خودی خود غافل می‌شودتعلقش از ماسوی قطع می‌گردد و با بعضی حقایق ارتباط می‌یابد ۲۹۷/الف.

رؤیای صالحه: که آن را از اجزاء نبوت شمرده‌اند ۳۰۸/ث.

رؤیت در خدا: در نماز عارف که قصهٔ دقوقی متضمن آن است ۱۵۳/ج. و قول مالبرانش دراین مسأله ۱۵۳/ج.

رهبانیت: و اینکه در اسلام ترهب پسندیده نیست ۲۲۵/ب. اینکه حدیث لارهبانیة فی‌الاسلام در صحاح حدیث نیست ۲۲۵/پ.

ریاضت: تعریف آن وتفاوت بین ریاضت عامه و ریاضت عارف ۱۰۵/و.

زادهٔ ثانی: در تعبیر مولانا و کلام صوفیه ۱۰۵/هـ.

زاهد: و تفاوت حال عارف با وی در سیر الی الله ۳۹۰/چ، ح. و شخصی که او را گفت کم گری تا کور نشوی که قصه‌اش در مثنوی و غزلیات هر دو هست ۳۹۸/ت. زاهد در سال قحط ۲۹۸/الف.

زبان: و دو عنصر عمدهٔ آن در مثنوی ـــ فرهنگ عامیانه و عالمانه ۹۳/الف، ب. الفاظ رکیك و تعبیرات قبیح که در مثنوی مأخوذ از فرهنگ عامیانه است ۹۳/پ. تأثیر صرف و نحو لغت عربی که در مثنوی انعکاس فرهنگ عالمانه است ۹۴/ب، ت. وجود پاره‌یی مختصات نادر صرفی و نحوی در مثنوی ۹۶/الف، ت. تصرف در صورت یا در طرز تعبیر الفاظ در مثنوی ۹۶/الف ـــ ت. وجود الفاظ نامأنوس یا استعمالات غریب در مثنوی ۹۸/الف ـــ پ. اینکه زبان مثنوی گه گاه از امثال عرب و اقوال مأثوره مشحون است ۹۹/الف ـــ پ. و اخذ بعضی الفاظ و تعبیرات رایج در کتب ادب درمثنوی ۱۰۱/الف. وجود تعدادی لغات که حاکی از استعمال محلی است ۱۰۲/الف، ب. وجود تعدادی لغات قرآنی در مثنوی ۱۰۳/الف ـــ ث. وجود تعدادی الفاظ مأخوذ از حدیث در زبان مثنوی ۱۰۴/الف ـــ پ. تعدادی لغات و اصطلاحات صوفیه که در زبان مثنوی هست ۱۰۵/الف ـــ گا. اینکه زبان مثنوی غیر از بلاغت منبری به جهت سبك خاصی که در شعر و درپیروی از طریقهٔ انوری و اقران او دارد متضمن تعدادی لغات علمی است ۱۰۶/الف، ب. که لغات مربوط به علوم مختلف را هم درمثنوی وارد می کند ۱۰۶/الف. اینکه الفاظ علمی را مولانا گاه در تعبیری خاص خویش به کارمی برد ۱۰۸/الف. اشتمال زبان مثنوی برلغات اتباع ۱۰۹/الف ـــ ث. کثرت

نسبی الفاظ مأخوذ از اسم صوت در مثنوی ۱۰۹/ح. و اینکه مخاطب مبهم و غایب نامعین در زبان مثنوی مکرّر نام‌برده می‌شود ۱۰۹/چ، ح. کثرت لغات محاوره و محلی در مثنوی ۱۱۰/الف. اشتمال زبان مثنوی بر تعدادی لغات مربوط به مطبخ و غذا ۱۱۳/الف، ب. کثرت لغات محاوره و لحن و لهجه در زبان مثنوی ۱۱۴/الف، ب. لغات و تعبیرات مأخوذ از محاورهٔ عام که اختصاص به لهجهٔ محلی ندارد و در مثنوی بسیارست ۱۱۵/الف ــ پ. اینکه زبان مثنوی تعدادی لغات ترکی، مغولی، و یونانی را هم شامل است ۱۱۶/الف ــ پ. و اینکه توجه به فرهنگ عامه زبان مثنوی را از امثال و تعبیرات عامیانه مشحون می‌دارد ۱۱۷/الف ــ پ. اینکه وجود تعداد زیادی لغات مربوط به تفریحات و بازی در مثنوی ناشی از آشنایی مولانا با فرهنگ عامه است ۱۱۹/الف ــ پ. و اینکه الفاظ فحش و لغات مستهجن در زبان مثنوی از تأثیر فرهنگ عامه و ارتباط مولانا با طبقات عوام است ۱۲۰/الف ــ ت.

زرتشت: و قول مولانا در باب وی ۲۴۴/پ.

زرگر: که در قصهٔ پادشاه و کنیزك رمزی از آنچه فانی است به نظر می‌آید ۲۳/الف، ۱۴۹/ب. و قتل او به حیلهٔ طبیب غیبی که مولانا با خطاب به مخاطب مبهم دخل مقدری را درآن‌باب دفع و آن را توجیه می‌کند. ۸۰/ب. اینکه قصهٔ قتل او ممکن است از یك حکایت حدیقه مأخوذ باشد ۱۳۵/ت. اینکه طمع عزّ و جاه و سروری موجب هلاك او شد ۱۴۴/ت. اینکه عشق او به خاطر عشقی بزرگتر فدا می‌شود ۲۸۰/الف. اینکه در تمثیل نقد حال گویندهٔ مثنوی وجود وی رمزی از علم ظاهری است که شمس به عنوان رمزی از طبیب غیبی آن را به خاطر نیل به عشقی بزرگتر فدا می کند ۲۸۱/ث. و اینکه قتل او بر دست طبیب الهی قتل رمزی است ۲۸۳/چ.

زلزله: و اینکه به نظر مولانا آنکس که آن را از بخارات زمین ناشی می‌داند به عالم ماوراءاسباب ناظر نیست ۳۱۷/پ.

زلیخا: و قصهٔ حجرهٔ او که در آن به هر سو می‌نگریست یوسف می‌دید ۳۸۷/ب. و اینکه وی همه چیز را یوسف نام کرد و این معنی رمزی از احوال مولانا را در اواخر حیات وی تمثیل می کند ۳۹۲/ب.

زمرد: و تأثیر آن در افعی ۶۹/ث. و چشم افعی ۱۱۲/الف.

زن: و اینکه حدیث خالِفوهُنّ در مورد وی از آن روست که زن مظهر نفس است ۲۲۳/ث. اینکه حسن سلوك با وی نزد مولانا نشانهٔ آدمیت است و وی این قول را به گفتار پیغمبر و اشارت قرآن مبتنی می‌دارد ۲۲۳/چ.

زنبور: وتمثیل نیش زنبور و مردی که در آب غوطه می‌خورد و اینکه ذکر هم مثل آب سالك را از نیش وساوس در امان می‌دارد ۳۷۴/چ.

زوپیر: در روایت هرودوت که شاید مأخذ قصهٔ بولس و روایت مربوط به وزیر جهود به طور مع‌الواسطه به نحوی متأثر از آن باشد ۱۷۳/پ.

زیاد: و مراد از نقش زیاد در بازی نرد ۱۹۹/پ.

زید: و قصهٔ سؤال کردن پیغمبر از حال وی و اینکه در مجالس سبعه این قصه در مورد حارثه نقل شده است ۶۵/ب. اینکه جواب وی به سؤال رسول وی را به تجربهٔ صوفیانه آشنا نشان می‌دهد ۱۶۷/الف. اینکه در روایات دیگر سؤال به حارثة بن سراقه مربوط است که خزرجی است نه زیدبن حارثه پدر اسامه که کلبی است ۱۶۸/ث. اینکه جواب وی به سؤال رسول شرط نیل به عالم ماوراء حس را ریاضت و مجاهدهٔ

اهل سلوك نشان می‌دهد. ۳۱۰/ت، ث.

زید و عمرو: و ضرب زید که مثال است در نحو ۱۵۶/ث. و مسألهٔ افعال متولد ۳۲۲/ث. رجوع شود نیز به: موالید فعل، و فعل متولد.

زیگموند فروید: شباهت و تفاوت طرز معالجهٔ طبیب الهی در قصهٔ کنیزك و پادشاه با شیوهٔ روانکاوی او ۲۸۳/ت، چ.

زینِ کشی: شاگرد امام فخر رازی که بهاءولد در مجلس خوارزمشاه طی خطاب عنیف خویش ضمن اشاره به فخررازی و سلطان او را هم به کنایه مبتدع خواند ۳۵/ب.

ساعت: و آنچه پیغمبر در باب وقت آن که قیام قیامت باشد به سائل گفت ۳۲۶/ت.

سالك: و اینکه اشتغال به علم رسمی وی را از طریق حق محروم می‌دارد ۲۹۶/الف. که چون وقت خود را در سمعیات مصروف دارد بدان صاحب‌خانه می‌ماند که توقف برای مشاهدهٔ جای پای دزد وی را از باز جست مال خویش مانع آمد ۲۹۶/الف. اینکه سالك در بدایات سلوك هنوز در مرتبهٔ تلوین است ۳۷٤/ج.

سالك مجذوب: تفاوت حال او با حال مجذوب مطلق ۳۷٤/ب. تمثیل تفاوت حال وی با حال مجذوب مطلق در قصهٔ آن سه برادر که میراث پدر به کاهلترین آنها می رسید ۳۷٤/ث.

سالوس: و تزویر مدعیان که موجب اضلال رهروان و بی‌اعتباری رسم وراه‌اهل‌طریقت‌می‌شود ۳٦۹/الف.

سامی‌نامه: تعبیری از نسخهٔ آیت‌الهی و کنایه‌یی از وجود انسان کامل در لقب حسام‌الدین چلبی ۵/الف.

سانفرانچسکو: قدیس ایتالیایی معروف به سن فرانسوا اهل آسیسی (=آسیز) که ریاضت و فقراو نمونهٔ کمال فقر عیسوی است ۳۷۵/ج. قول او در باب سعادت کامله که طنین اقوال مشایخ در آن پیداست ۳۷۵/ج.

سایه: و تمثیل صیاد سایه در مثنوی که یادآور تمثیل غارست در جمهوری افلاطون ۲۵۳/ث. وقصهٔ شگفت شامیسو نویسندهٔ آلمانی در بارهٔ مردی که سایه‌اش را فروخت ۲۵۳/ث.

سبب: و اینکه قدرت بر خرق سبب‌ها و نفوذ در عالم ماوراء حس برای هر کسی حاصل نیست ۳۱۷/الف. اینکه سبب در لغت به معنی رسن است و توجه به رسن مانع از دیدچرخه گردان‌می شود ۳۱۷/ب. اینکه ارادهٔ حق از عزل سبب معزول نیست ۳۱۷/ث. و اینکه عدم رؤیت سبب گردان انسان را در موقعی که اسباب کار حاصل نیست به اضطراب می اندازد ۳۱۹/ت. همچنین رجوع شود به: اسباب.

سبزوار: حکایت ابوبکر آنجا و محمدخوارزمشاه ۱۷۰/پ. و بوبکر سبزوار که حال شیعه را در بین اهل سنت نشان می‌دهد ۱۸۳/الف، ۲۵۱/ت.

سبزواری: حاجی ملاهادی حکیم متأله متأخرمتخلص به اسرار و تفسیر وی در باب قول منسوب به جالینوس ۲۵۷/ت.

سبك شعر: و اینکه محیط ولادت و تربیت مولانا محیط رشد و توسعهٔ آن شیوه از شعراست که در نزد امثال انوری و صابر و اقران آنها رایج بوده است ۱۲۲/پ. بعضی مختصات انشایی و نحوی عربی در کلام مولانا از مشخصات این سبك هم هست ۱۲٤/پ. اشتمال بر برخی مضامین و تضمین پاره‌یی الفاظ و

از گوهر خاتون زوجهٔ اول مولانا ولادت یافت ٤۳/ث. مسافرت او به دمشق در طلب شمس ٥۱/ب. نقش وی در پیدایش اسطورهٔ مولانا ۳۹٥/الف. احوال و دعاوی وی که توجه خاصی به تقلید از احوال و آثار پدر دارد ۳۹٥/ب، پ. مثنویات ولدی که جز از لحاظ شناخت و تفسیر بعضی معانی مثنوی ارزش چندانی ندارد ۳۹٥/ث.

سلیمان: و رمز منطق الطیر که خداوند به وی آموخت ۸/ث. حکایت ساختن مسجد اقصی ۲٦/ب. و قصهٔ وی با بلقیس ۲٦/پ. قصهٔ وی با مردی که از عزرائیل گریخت ۱۷۳/ت. اینکه قدرت و غلبه در نزد وی منجر به غفلت نشد ۳٤۲/ث. اینکه سلطنت وی از نوع ولایت و متضمن مرتبهٔ خلافت الهی بود ۳٤۳/پ. و اینکه از پادشاهان عالم آنها که الگوی وی را دنبال می‌نمایند هرچند احیاناً خطا هم می کنند توبه و انابت آنها را ازآفات نگه می دارد ۳٤۳/ت.

سماع: و آنچه مولانا سماع راست می‌خواند و در تزکیهٔ سالك اهمیت آن قابل ملاحظه است ۳٦۷/الف. اینکه مولانا آن را غذای عاشقان و مجلس آن را محلّ حضور مردان خدا می‌داند ۳٦۷/ت. نیز رجوع شود به: رقص.

سمرقند: و اینکه ذکرآن درقصهٔ شاه وکنیزک و بعضی دیگرازتعبیرات مثنوی چیزی را از خاطرهٔ کودکی مولانا در دوران اقامت آنجا منعکس می کند ٥۸/پــ ت.

سمیع و بصیر: رجوع شود به: اسماء.

سنائی: و مرثیهٔ مولانا در حق او که مربوط به سالها بعد از وفات اوست ۱۳۱/ب. تکریم مولانا در حق او که مناقشهٔ وی با قانعی طوسی نمونهٔ آن است ۱۳٤/الف. و اینکه حدیقهٔ او نزد یاران مولانا نوعی کتاب مقدس تلقی می شد ۱۳٤/الف. و اینکه مولانا بعضی ابیات از دیوان وی را تضمین می‌نماید ۱۳٤/بــ ج. اینکه بعضی مضامین در مثنوی هست که نه از حدیقه بلکه از سایر «مثنویهای حکیم» مأخوذ ست ۱۳٦/الف، ب. اشارت وی به مضمون حدیث موتوا قبل ان تموتوا ۲۱۸/الف. و اینکه مولانا وی را حکیم می‌خواند ۲٦۰/پ. همچنین رجوع شود به: حدیقه، و حکیم.

سنت: و معنی سه بار شدن سنت ۷/پ، ۲۳۱/ث.

سنة‌الله: و اینکه تصور تبدیل آن با اتقان صنع مغایر است ۳۷۸/ح.

سؤال و جواب: و اینکه قصهٔ مثنوی گاه فقط به صورت سؤال و جواب مطرح می شود و عنصر کردار ندارد ۹۲/الف. و اینکه وسیله‌یی برای طرح و حلّ مسائل است ۹۲/ب.

سوزنی: و احتمال اخذ مضمونی از کلام او در مثنوی مولانا ۱۳۲/ت.

سوفسطایی: و اینکه چون به حجت قانع نمی شود با او مباحثه نباید کرد ۲٤۲/پ. و اینکه جبری هم مثل او منکر حس و ادراك وجدانی است ۲٤٦/ث. اینکه با او جز با زبان ضرب و جرح مناظره نباید کرد ۳۲۱/ج. و اینکه جبری چون اختیار خود را که محسوس وجدان اوست انکار می کند نزد مولانا سوفسطایی محسوب است ۳۲۱/ج.

سه مسافر: جهود وترسا و مسلمان که نظیر قصهٔ آنها نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/چ، ح. اینکه قصه بدانگونه که در مثنوی است از مقالات شمس مأخوذ به نظر می رسد ۱۷۷/چ، ۲٦۷/ت. قصهٔ سه مسافر اهل پیه‌مونته که در زبان ایتالیایی است و صورتی از قصهٔ مثنوی به نظر می آید ۱۷۷/ح.

سیستان: و تشبیه مثنوی به آن ۱۷/ث.

منافات ندارد ۳۱۵/چ، ث. و اینکه رؤیت آن هم حاکی از وجود شرّی در ضمیر انسان و درواقع انعکاسی از نفس اوست ۳۱۶/الف. و اینکه شر اخلاقی از نفس ناشی است و اینکه گفته‌اند هر کسی شیطانی دارد ناظر به همین معنی است ۳۱۶/ب. و اینکه نفس و ابلیس مظهر شرّ محسوبند و به همین سبب شرّ هم به هر حال از حکمت بالغهٔ الهی ناشی است ۳۱۶/پ.

شراخلاقی: که از ابلیس ناشی است و درواقع تعبیری از احوال نفس امّاره است ۳۱۶/ث.

شر گیهانی: که درمجموع نظام عالم خیر است ۳۱۶/ث.

شرمطلق: و اینکه شرّ در عالم نسبی است و بد مطلق وجود ندارد ۳۱۵/ب.

شرط بندی: در تمثیل مناظرهٔ مؤمن و دهری درباب قدم و حدوث عالم، که قبول آن از طرف دهری اشکال دارد ۱۵۵/ب—ج.

شریعت: و اینکه بدون التزام آن طریقت منتهی به حقیقت نمی‌شود ۳۴۵/ب، پ. و اینکه بدون آن طریقت موجب وصول به حقیقت نیست ۳۴۶/الف. و اینکه نزد مولانا تحقق آن در توافق با عقایدی است که مبتنی بر قواعد سنّت باشد ۳۵۵/الف، ب. و اینکه تحقق به سرّ این عقاید در شریعت شرط است نه مجرّد قول و عمل به ظاهر آنها ۳۵۵/ت. و اینکه ایمان هم که اساس آن است به مجرّد قول تمام نمی‌شود به تحقق و تحقیق حاجت دارد ۳۵۵/ت، ث، ج. و اینکه مثل شمع است تا وقتی از آن برای طیّ طریقت بهره‌بجویند فایده‌یی از آن عاید نیست ۳۵۸/الف. و اینکه نیل به حقیقت بدون استضائه از نورباطن آن برای سالك حاصل نمی‌شود ۳۵۸/الف. و اینکه مثل کیمیاست تا وقتی مس وجود انسان از آن تبدل نیابد فایدهٔ واقعی از آن حاصل نیست ۳۵۸/پ، ت. و اینکه تمسك به مجرّد ظاهر آن سالك را در مرحلهٔ تقالید متوقّف می کند و از نیل به کمال بازمی دارد ۳۵۹/الف. و اینکه حقیقت نه عین ظاهر آن است نه باآن غیرقابل جمع ۳۷۶/الف.

شطحیات: و قول شبلی درباب بایزید که ازهمین مقوله از اقوال اوست ۳۰۰/پ. و اقوالی ازمقولهٔ سبحانی گفتن بایزید که نشان مغلوبیت باطن مشایخ است و آنها را تقلید نمی‌توان کرد ۳۶۹/ج. و اینکه فحوای قول به وحدت وجود و پاره‌یی لوازم آن هم که از اقوال بعضی قدماء صوفیه مستفاد است ازاین مقوله است ۳۸۲/الف. نزد صوفیه تفسیر اقوالی است که لفظ و عبارت از تعبیر آن قاصر است و آنچه به تعبیر می آید با ظاهر شریعت و گاه با اقتضای عمل موافق نیست ۳۸۸/پ.

شطرنج: و اشارت به آن درمثنوی ۱۱۹/ب.

شعبده باز خاتون ما: قصهٔ فرانسوی قرون وسطی که یادآور پیر جنگی است ۱۷۷/ت.

شعیب: و آنکس که درعهد او می‌پنداشت خداوند او را به گناهانش نمی گیرد ۳۴۲/ب.

شعر: و اینکه جنبهٔ شعری درمثنوی ضعیف نیست ۱۲۲/الف، ب. و اینکه شعر مولانا آثار آشنایی با ادب عربی و فارسی را نشان می دهد ۱۲۳/الف. و اینکه مولانا به اقتضای حرفهٔ تذکیر خانوادگی به حفظ و روایت شعر توجه داشته است ۱۳۰/الف— پ. و اینکه اخذو اقتباس از سایر شعرا چیزی از اصالت کلام مولانا نمی کاهد ۱۳۷/الف. و اینکه شعر مولانا غالباً از مقولهٔ سهل و ممتنع است و با این حال صنایع بدیع هم که در آن است ازباب تکلّف نیست ۱۲۸/الف— ت. و اینکه ضرورت شعری گه گاه موجب وقوع مسامحاتی در کلام مولانا می شود ۱۴۲/الف— پ. و اینکه مثنوی از لحاظ مجرّد شعر و فنون آن، بعضی موارد نمونه‌های قوی و لطیف شاعرانه دارد ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶/الف و مابعد. و اینکه عظمت جنبهٔ شعری مثنوی در وحدت و تمامیت آن است ۱۴۷/الف— ث. و اینکه شعر مثنوی با مقیاس بلاغت عادی قابل ادراک نیست

۱۵۰/الف ــ ث. و ارتباط آن با بیخودی که در رسالهٔ ایون افلاطون هم بدان اشارت هست ۱۵۰/پ.

شغال: و رفتن او در خم رنگ و دعوی طاوسی کردنش ۲۵/پ. و خم رنگ که قصهٔ وی مشتمل بر نقد اجتماعی است ۱۸۲/ب.

شمر یرغش: که بعضی ذوالقرنین را عبارت از وی دانند ۱۷۰/الف.

شمس الائمه سرخسی: که نسب مولانا از جانب مادر جدّش به وی می‌رسیده است ۳۱/پ. و اینکه گوهر خاتون زوجهٔ مولانا و مادر سلطان ولد هم نسبت به خاندان وی می‌رسانید ٤۳/ث.

شمس الائمه کردری: و اینکه بهاءولد در وی به چشم رقابت می‌نگریسته است ۳۳۱/ب.

شمس الحق: و ارتباط نام ضیاءالحق در عنوان حسام‌الدین چلبی با آن ٥/الف.

شمس الدین اصفهانی: وزیر سلاجقه که برای برهان محقق در قیصریه خانقاه ساخت ٤٥/پ.

شمس تبریزی: موجد و الهام‌بخش دیوان کبیر ۳/پ. عشق مولانا در باب وی و تفسیرهایی که در این باب کرده‌اند ۳/پ. شصت ساله بودنش در ملاقات با مولانای سی چهل ساله ۳/پ. و اینکه لحن مولانا در فاتحهٔ دفتر پنجم در آنچه از باب تشویق حسام‌الدین به مقاومت در مقابل حاسدان می‌کند از تأسف و تحسّری در تذکّر شمس خالی نیست ۹/پ. و اینکه در تاریخ ورود او به قونیه مولانا بیش از سی سال داشته است ٤۲/پ، ث. و تاریخ ورود وی به قونیه در بیست و ششم جمادی الثانیه ٦٤۲، ٤۷/الف. و اینکه اولین برخورد وی با مولانا در قونیه بوده است نه دمشق ٤۸/الف. و اولین سخنی که بین او با مولانا مبادله شد ٤۸/پ، ث. سؤال وی در باب بایزید و محمّد و اینکه خود وی در مقالات آن را اول ماتکلمت می‌خواند ٤۸/پ. و اینکه در دنبال اولین برخورد مدت صحبت مولانا با او شانزده ماه و به قولی دو سال بوده است ٤۸/ج. و اینکه تجربهٔ عشقی مولانا با او در موالات و مؤاخات صوفیه نظیر دارد ٤۹/ث. با آنکه از رکن‌الدین سجاسی تربیت و ارشاد داشت ظاهراً چندان در بند آداب شیخی و مریدی نبود ٥۰/الف. روایات راجع به احوال او که بعضی افسانه‌آمیز است و در این باب از اشارات مقالات شمس برخی اطلاعات مفید برمی‌آید ٥۰/الف ــ ث. و غیبت اول او که ناشی از خشم و تهدید مریدان مولانا بود و یک سال طول کشید ٥۱/الف، ب. غیبت آخرش که بعد از آن دیگر دیده نشد و بعدها گفته شد در قونیه به دست مریدان مولانا کشته شده است ٥۱/پ و ت. اینکه روایت راجع به قتل او در قونیه صحّت ندارد ٥۱/ت و ث. و حجرهٔ او در خان شکرفروشان در ورود به قونیه ٥۰/ث. و اینکه بعد از غیبت اول مولانا کیمیا خاتون را به وی تزویج کرد. شطحیات وی و تندخویی‌ها و بدزبانی‌هایش در حق مریدان مولانا ٥۱/پ. و اقوال تعریض‌آمیز او در بارهٔ ابن عربی ۲٦٤/الف. و اینکه تعدادی از مضامین و تمثیلات مثنوی از روایات و مقالات وی مأخوذ است ۲٦۷/ت. واعتراض او بر اوحدالدین در تمثیل طشت و ماه ۲۷۳/پ. و اینکه مولانا از عشقی که او را به شمس تبریز مربوط می‌دارد جز به صورت رمز و کنایه توجیه روشنی عرضه نمی‌کند ۲۸۱/الف. و اینکه وجود او برای مولانا نقش طبیب غیبی را به خاطر می‌آورد که وی را از عشق به علم رسمی به عشق برتر می‌کشاند ۲۸۱/ت. و قصهٔ او با طالب علمی که وجود خدا را به دلایل اثبات می‌کرد ۳۷۷/پ. و قول وی در باب ابن عربی که حاکی از تأیید و قبول نیست ۳۸۲/ج و چ.

شمس قیس: مؤلّف المعجم که مقارن هجوم مغول از خوارزم گریخت ۳۸/ت.

شمع و پروانه: که در باب عشق آنها مثل گل و بلبل گه گاه ابلهان سؤال و تردید می‌کنند ۱٥٦/ج، ۱٥۷/ب.

شهاب‌الدین سهروردی: و سفارت وی به درگاه سلطان خوارزمشاه ۳۹/ب. شیخ‌الشیوخ بغداد و اظهار تکریم او در حق بهاءولد ٤۱/الف، ب. اینکه ناصر خلیفه خود گه‌گاه در مجالس او حاضر می‌شده است ٤۱/ب. و اینکه وی مقارن ورود بهاءولد به بغداد ظاهراً به تازگی از سفارت روم بازگشته بوده است ٤۱/پ. و اینکه خاطرهٔ سفارت روم سبب شد تا نجم‌الدین رازی را به عزیمت روم تشویق کند ٤۱/ت.

شهادت: و لزوم حرّیت در شاهد ۱۰٦/ح. و تفسیر شهادت ملائکه و اولوالعلم در باب توحید ۲۰٦/پ. و صدق مخلصانه‌یی که در قول به کلمهٔ شهادت لازم است ۳۵۵/ت.

شهر افسانه‌ها: در نقل کودکان و قصهٔ کور دوربین ۷٦/ب. در داستان کور دوربین و کر تیزشنو و برهنهٔ درازدامن ۱۵۳/خ.

شهرستانی: و مجلس فارسی او ۸٦/الف. و کتاب وی بنام مصارع‌الفلاسفه ۲۵۸/ب.

شهوت: و اینکه نیل به کمال برای سالك درقطع شهوت نیست درغلبه بر آن است ۳۷۵/ح. و اینکه عفت درگرو آن است ۳۷۵/ح.

شهود: و اینکه نیل به شهود و مکاشفه رهایی از خودی و پاکی از آلایش حسّی را الزام می کند ۲۸۹/پ. و اینکه عارف واصل در آن مقام آنچه می بیند به حق می بیند و به خود نمی بیند ۳۸۷/پ.

شیٔ: و ردّ معتزله که معدوم را شیٔ می خوانند ۲٤۵/پ.

شیبان راعی: و قصه کرامات او ۱۷۲/ح.

شیخ: وقصه جواب گفتن مرید از طعنهٔ بیگانه در حق وی ۲٤/چ. و جواب آنکس که نزد شیخ صوفیان بر وی تشنیع زدند ۲٤/چ. و قصهٔ آن شیخ که بر مرگ فرزندان جزع نمی کرد ۲۵/پ. و اشارت حدیث صوفیانه که وی را در بین اهل خویش تشبیه به نبی می کند ۲۱۸/ت. و اینکه در مورد شیخ و پیر نزد مولانا سالخوردگی مطرح نیست ۲۱۸/ت. و اینکه وجود شیخان دروغین اهمیّت نقش شیخ راستین را نفی نمی کند و رغبت عامّه در حق مدعیان هم موجب نقص وی نیست ۳۷۰/الف، ب. اینکه تا سرمویی از اوصاف بشری در وی هست شیخ نیست و وقتی خود وی نوری ندارد حال مریدش پیداست ۳۷۰/پ. اینکه شیخ عین راه است و به همین سبب پیروی از وی ضرورت دارد و وصیّت رسول در حق علی مربوط به همین معنی است ۳۷۰/ت. و اینکه شیخ کامل حکم طبیب روحانی را دارد ۳۷۱/خ. و اینکه بدون تحمّل تأدیب شیخ آهن وجود سالک آینه نمی‌شود ۳۷۱/ذ. و اینکه بر احوال و افعال وی نباید اعتراض کرد ۳۷۱/ر. و اینکه وی چون خود طریق سلوک را به قدم مجاهده پیموده است بهتر می تواند سالک را رهبری کند ۳۷٤/ج. و اینکه ناقصان را فقط شیخ کامل به کمال می رساند ۳۹۱/ب.

شیخ اکبر: عنوان محیی‌الدین بن‌عربی، رجوع شود به محیی‌الدین؛ و ابن‌عربی.

شیخ دین: و اینکه مراد از آن ممکن است صدرالدین قونوی باشد وبعضی هم وی را عبارت از جنید یا شیخ خرقانی دانسته اند ۲٦۳/ب، ت. واینکه بعید نیست مراد شمس باشد ۲٦۳/پ.

شیخ سررزی: رجوع شود به: سررزی.

شیخ کبیر: و قصهٔ خورندگان پیل ۱۷۲/چ.

شیر: درقصهٔ نخجیران که مولانا در ضمن نقل آن مخاطب مبهم را از سرنوشت وی برحذر می دارد ۸۰/ت.

شیر (خوردنی): و اینکه در کلام مولانا اشارت به علم وهبی است ٦/پ. و اینکه لبن در تعبیر عرفا کنایه از علم وهبی است. ٦/پ واینکه طفل تا از خون زهدان فطام نیابد شیر غذایش نمی شود و تا از شیر

قطام حاصل نکند رزق برتر نمی یابد ۳۱۳/الف.

شیرین وخسرو: و ارجاع به قصّهٔ آن در مثنوی ۱۳۲/ج.

شیعه: و اینکه توافق بعضی احادیث مثنوی با مذاق شیعه متضمّن توافق بین طرز تلقّی آنها در تمام جهات نیست ۲۳۷/الف— ت. که اشارت به قصّهٔ بوبکر سبزوار و شیعهٔ حلب و داستان عمر در شهر کاش حاکی از آشنایی با مبادی و عقاید شیعه نیست ۲۵۱/ت. وعدم انس مولانا با مقالات آنها ۲۵۱/ت.

شیعهٔ حلب: و بحث شاعر در باب تعزیت عاشورا ۲۸/ج.

صاحب‌الزنج: و اینکه مثل «بعد خراب البصره» به وی مربوط است ۱۰۰/پ.

صاحب مرکزان: و منع واشارهٔ آنها در الزام ایجاز کلام یا سکوت ۱۷/پ. تعریف و منشأ استعمال آن ۱۰۵/آ.

صافی: در تعبیر مولانا ۱۰۵/با. و اینکه حال او ورای حـال صوفی است برخلاف او ابن‌الوقت نیست ابوالوقت است ۳۶۶/ب.

صانع: و اینکه معرفت مصنوع موقوف به معرفت اوست نه آنکه معرفت او بر معرفت مصنوع موقوف باشد ۳۰۴/الف. و اینکهٔ قدم صانع و حدوث مصنوع همواره لازم آنها ست ۳۰۵/ج.

صبغة‌الله: در تعبیر مولانا و تعریف آن ۱۰۵/با.

صبغهٔ‌محلّی: و نقش آن در قصه سرایی ۱۵۳/پ.

صحابه: و تلقّی آنها از قرآن ۱۸۷/ت. و اینکه بجای حفظ آیات سعی در تحقق به معانی آنها می کردند ۱۸۷/ت. و سبب آنکه در حدیث تشبیه به نجوم شده‌اند ۲۰۶/پ. و تکریم فوق‌العادهٔ مولانا و صوفیهٔ اهل سنّت در حق آنها ۲۱۰/پ. و اینکه صوفیه و مولانا آنها را در شمار رهروان و پیشقدمان طریقت اهل سلوک تلقّی می کرده‌اند ۲۱۰/پ. که حدیث طوبی لم رآنی را مولانا متضمّن تعظیم قدر آنها می داند ۲۱۶/ت. و اینکه قول اصحابی کالنجوم آنها را در نظر مولانا موجب هدایت خلق نشان می دهد ۲۱۶/ت. و اینکه درعین حال مراتب آنها تفاوت دارد ۲۱۷/الف. و اینکه مولانا از آنها با لحن تکریم سخن می گوید و احوال آنها را نمونهٔ سلوک روحانی می داند ۲۱۷/پ.

صحابی رنجور: و عیادت رسول از وی، که متضمّن آداب و رسوم صوفیه است ۱۶۷/الف.

صحبت: و اینکه مولانا آن را بر عزلت و خلوت ترجیح می‌دهد ۳۷۰/ت.

صدرالدّین (قونوی،شیخ): و قول وی در باب شیر که کنایه از علم وهبی است ۶/پ. که طقانهٔ مثنوی باید ظاهراً از اصحاب وی یا از کسانی که مفتون مقالات وی بوده‌اند باشد ۱۸/ج. و تلقّی وی از فصوص شیخ اکبر و ارتباط آن با رؤیا و مقام محمّدی ۳۲/ب. که بفارسی هم مثل عربی کتاب می‌نوشت ۴۷/ب. و مجالس درس او که فخرالدین عراقی و قطب‌الدین شیرازی در آن حاضر می‌شده‌اند ۴۷/ج. و اینکه با وجود نیل به علم باطن آثار وی غالباً حاکی از غلبهٔ فکر برهانی و بحثی بر ذهن اوست ۴۹/پ. شیخ‌الاسلام قونیه وحوزهٔ‌درس او که شایدطقانهٔ‌مثنوی‌منسوب‌به‌آن باشد ۱۵۱/ت. اینکه شیخ صدرالدین از علماء حدیث هم بوده است ۱۵۱/ث. اینکه وی خود را شریك اذواق محیی‌الدین می‌خواند نه تلمیذ و تابع او ۱۵۱/ج. و طرز استعمال لفظ مثال در تعبیر وی ۱۵۴/ث. شارح فصوص و مروّج طریقهٔ ابن عربی درقونیه ۲۶۳/الف. اینکه مراد از شیخ دین در تعبیر مولانا نزد بعضی شارحان صدرالدین است ۲۶۳/ب. و اینکه وجود بعضی کدورتها در

قسمتی از ادوار صحبت امکان اشارت تکریم‌آمیز و نقل کردن قولی معروف را از شیخ در مثنوی نفی نمی‌کند ۲۶۳/ح. و اینکه وی خود را صاحب اذواق محیی‌الدین می‌داند نه تابع و شارح او ۲۶٤/الف، و اجتنابش از ذکر و نقل احوال ۲۶٤/ت. که حوزهٔ وی در قونیه و تعلیم وی نزد مولانا با نظر تأیید تلقی نمی‌شده است ۳۶۹/الف، پ. که مذهب وحدت وجود را تقریر می‌کند و از مذهب ابن عربی دراین باب رفع اشکال می‌نماید ۳۸۲/ب. که طقانهٔ مثنوی منسوب به حوزهٔ وی بوده است نزد اصحاب مولانا صدرالدین محدث خوانده می‌شد و ظاهراً مورد توقیر نبود ۳۸۲/ح.

صدرجهان: و وکیل وی که از بخارا گریخت ۲۵/ث. که وکیلش متهم شد و به وی عشق می‌ورزید ۱۷۰/ب. در بخارا و قصهٔ او با فقیه خواهنده که مولانا آن را جهت قطب‌الدین شیرازی نقل کرد ۱۷۱/ب و ۲۸٤/ب. و فقیه خواهنده که چیزی از احوال پایان عمر مولانا را تمثیل می کند ۳۹۲/ب.

صدقه: و اینکه صورت ظاهر آن متضمّن تزکیهٔ نفس و رهایی از حبّ مال است ۵۷ ۳/ب.

صدیق: در تعبیر از حسام‌الدین، و خاندان وی و تشبیه ارتباط او با مولانا به صاحب عنوان ۱۳/ت.

صفات: و اینکه چون صفات وسیلهٔ شناخت است مولانا آن را آفتاب معرفت می‌خواند ۳۷۸/ب. و اینکه صفات هم آسان در حیطهٔ ادراک عقل جزئی واقع نمی شود ودر بعضی مواردمایهٔ حیرت هم هست۳۸۷/پ.

صفر: ماه دوّم سال قمری، و اینکه پیغمبر چون رحلتش در ربیع اول بوده از مژدهٔ عکاشه به خروج صفر خرسند شد ۲۱۶/پ.

صلاح‌الدین زرکوب: زرگر قونوی و اینکه مولانا وی را تجسّم خاطرهٔ‌شمس می‌یافته ۳/پ. زرکوب قرنیه که بعد از وی حسام‌الدین منظور محبوب مولانا شد ٤/ج. و اینکه روایت راجع به مثنوی خواندن او اساس ندارد ۵/ب. و اینکه تا دو سال بعد از وفات او مولانا ظاهراً کسی را بجای او نگزید ۵/ب. و اینکه وی مرید سیّد برهان محقّق و وارث علم حال وی بود ٤۵/ت. که مولانا وی را تجسّم و جلویی از شمس یافت ۵۲/الف. و اینکه خلافت او با اعتراض مریدان مواجه شد ۵۲/ب، پ. و اینکه ذکرش در مثنوی شاید الحاقی باشد اما در غزلیات دیوان شمس ذکر او هست ۵۲/پ. جنازهٔ او با رقص و سماع به خاک رفت ۵۲/ت. و اینکه تا چند سال بعد از مرگ وی مولانا کسی را بر اصحاب خلیفه نکرد ۵۳/الف.

صورت: و اینکه جز در نزد اهل حس عشق بر آن متوقّف نمی شود ۲۷۱/الف. و اینکه هر کس عشق وی از صورت تجاوز نمی کند به صیاد سایه می‌ماند که مرغ را نمی‌بیند و دنبال سایه اش خود را خسته می کند ۲۷۲/ب. و اینکه عشق صورت با عشق رؤیا تفاوت ندارد ۲۷۲/پ. و اینکه عاشق صورت پرتو دیوار را می بیند و آن را از دیوار می پندارد،خورشید را در ورای آن نمی‌بیند ۲۷۳/ب. و اینکه عشق به مظاهر صورت صوفیه را به شاهد بازی می کشاند و مطعون می دارد ۲۷۳/پ. و اینکه روح اگر درعشق صورت متوقّف نماند به ماوراء حسّ راه می‌یابد ۲۷۳/ت. و اینکه عشق صورت قنطره‌یی است برای عبور به حقیقت و البته بر قنطره جای توقّف نیست ۲۷٤/الف. و اینکه عشق به مظاهر صورت به تعدادی از مشایخ هم منسوب است و آنها گویی طلعت خوبان را محل تجلّی می دیده اند ۲۷۷/ب.

صوفی: وقصهٔ بهیمهٔ اوبا خادم خانقاه که نشان می دهد هر کس در دنیا تلبیس و فریب شیطان را خورد نمی تواند در آخرت از پل بگذرد ۲٤/ت.

صوفیه: و اینکه احوال آنها و مشایخ و اولیاء آنها در بسیاری از قصه‌های مثنوی مطرح است ۱۷۲/الف—ج. و اینکه برخلاف قدماء قوم که اشتغال به حدیث را متضمّن اشتغال به علم قال می دانسته اند

در عهد مولانا توجه به حدیث در بین آنها رایج بود ۲۱۰/ب. و اینکه به علت تکریم صحابه تدقیق در سلسلهٔ اسانید منسوب به آنها را لازم نمی‌دیده‌اند ۲۱۰/ت.

صیاد: واقعهٔ مرغ و جنبهٔ رمزی که در آن هست ۲۸/ت. و تمثیل مرغ و سایه ۲۷۲/ب.

صیاد و سایه: تمثیل آن در مثنوی که یادآور تمثیل غار افلاطون است ۷۱/ث.

ضالّه: و اینکه تلقی حکمت به عنوان ضاله بر حدیث مبتنی است ۲۲۰/پ. و اینکه قول افلاطون در باب تذکر بودن علم هم تلقی مشابهی از این معنی است ۲۲۰/پ. اینکه مؤمن ضاله خود را می‌شناسد نیز بر میثاق الست و مفهوم افلاطونی علم مبتنی است ۲۲۰/ت، ث.

ضدّ: و قول غزالی در باب آنکه حق چون ضدّ ندارد بدو علم نمی‌توان یافت ۲۶۲/ب.

ضرب‌المثل: و ذکر اشخاص یا چیزهایی که هر یك به مناسبتی زبانزد بوده‌اند در مثنوی ۱۱۸/الف— چ.

ضرورت: و اینکه ضرورت‌های شعری موجب مسامحات در کلام مولاناست ۱۴۲/الف. و اینکه تخفیف و اسکان و تشدید بیجا در مثنوی غالباً از باب ضرورت است ۱۴۲/ب. و اینکه رعایت قافیه هم گه‌گاه منجر به التزام ضرورت در نزد وی می‌شود ۱۴۲/پ.

ضمان: تعهد پرداخت دین غیر ۱۰۶/ت.

ضیاءالحق: لقب حسام‌الدین و تفسیر مولانا در باب آن ۵/الف. ارتباط آن با مفهوم شمس‌الحق ۵/الف. در تعبیر از حسام‌الدین متضمن آن است که وجود وی پرتوی از ضیاء شمس تبریز است ۲۸۱/چ.

ضیاء دلق: و حکایت او با شیخ‌الاسلام که جنبهٔ تاریخی دارد ۱۷۱/ب.

طاحون: و تشبیه استعدادها به آن، در قبول جریان آب حکمت ۱۸/چ.

طاق و طرنب: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/پ.

طاوس: که پر زیبای خویش می‌کند و رمز قصهٔ او ۲۷/ت. و پر کندنش که قصهٔ آن در شعر سعد کافی است ۱۶۴/ب.

طبقات عامه: و موجبات ارتباط مولانا با آنها در خراسان و روم ۷۸/ج، ۶۸/پ. و احوال و آداب آنها در مثنوی ۱۱۰ الف—ث.

طبیب: و پیرمرد که قصهٔ آنها توصیف طبقات اجتماعی را شامل است ۱۸۲/ت. که دلیل در نزد او عبارت از بول و براز است ۲۴۳/الف. و اینکه گاه اسباب را می‌بیند و سبب گردان را نمی‌بیند ۳۱۹/پ.

طبیب الهی: یا طبیب غیبی که طرز تشخیص و معالجهٔ او از کنیزك رنجور نوعی روانکاوی است که با شیوهٔ طبیبان عادی فرق دارد ۲۸۳/ت.

طرد و عکس: در اصول فقه و علم منطق ۱۰۶/ت.

طریقت: و اینکه بدون شریعت نمی‌توان در آن به حقیقت رسید ۳۴۵/الف— پ. که از شریعت جدایی ندارد و یکدیگر را کامل می‌کنند ۳۴۶/الف. و اینکه نیل به کمال آن بدون رعایت ادب ممکن نیست ۳۷۱/الف. انطباق اصول آن با مبنای شریعت بر مرید الزام می‌کند که نسبت به شیخ رعایت ادبی را که در

حق انبیا بدان مکلف بوده‌اند بنماید ۳۷۱/ب.

طغّانه: که ظاهراً مراد از آن در مثنوی باید از جملهٔ اصحاب شیخ صدرالدین بوده‌باشد ۱۸/چ. و اینکه طعانهٔ مثنوی اصحاب عرفان نظری و ظاهراً تلامذهٔ صدرالدین قونوی بوده اند ۱۵۱/ب ــ ج.

طعن مثنوی: و اینکه به گمان مولانا قاصر فهمان از طعن در مثنوی دستاویزی برای طعن در قرآن می‌سازند ۱۸۷/ب. که مولانا به آن جواب می‌دهد به احتمال قوی ازحوزهٔ اصحاب شیخ صدرالدین باید برخاسته باشد ۲۶۴/ت، ث. و اینکه مولانا اظهار طعن طعانه را از حسدناشی می داندامّا قولی هم که متضمن تعریض باشد درباب خود شیخ صدرالدین ندارد ۲۶۴/ث.

طعنه زدن: طعنه زدن بیگانه در شیخ و قصهٔ خرابات رفتن شیخ که بنظر می‌آید مأخوذ از یك موضع مرصادالعباد باشد ۱۶۴/ب.

طلحك: نام‌ندیم مسخرهٔ سلطان‌محمود که‌ظاهراً شکل دلقك هم صورت دیگری ازهمین نام باشد ۱۸۳/ث.

طِمّ ورم: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/پ.

طور ماوراء عقل: و قول حکما و متألهان در باب آن ۲۹۹/ب، پ. و اینکه قول مولانا در ترجیح علم اهل صیقل بر علم اهل بحث اشارت گونه‌یی به همین معنی است ۲۹۹/پ.

طوطی: و رمزی از نفس ناطقه ۱۴۸/پ. و طرز تعلیم او، که مکالمهٔ طوطی و بازرگان و طوطی و جولقی با آن قابل تلفیق نیست ۱۵۷/پ.

طوطی نورماندی: که قصه اش یادآور قصهٔ طوطی و بقّال است ۱۷۷/پ.

طوطی و بازرگان: که درنقل قصهٔ آن مولانا به مناسبت تمسّك به مناجات هم می کند ۸۱/چ. که نوحه بازرگان در فقدان طوطی از صورت خطاب به معشوق به صورت خطاب به مرشد در می‌آید و لحن مناجات می گیرد ۸۲/ پ.واینکه مولانا در دنبال صفت عقول الهی به طریق التفات رجوع به دنبالهٔ آن قصه می کند ۸۳/پ. که نقل قصهٔ وی قصهٔ طوطی جان و هوای شمس را به مولانا تداعی می کند ۸۸/ب. که رمز رهایی از خودی و مرگ‌پیش از مرگ را تقریر می کند ۱۴۹/پ. که مکالمه بین طوطی با خواجه خالی از اشکال نیست ۱۵۷/ب. که روایت مولانا در آن با قصهٔ اسرارنامه تفاوت‌های قابل ملاحظه‌یی دارد ۱۸۴/ب.

طوطی و بقّال: و قیاس وی درباب جولقی که خالی از اشکال نیست ۱۵۷/ب. که نظیر قصهٔ آن در نزد اقوام دیگرهم هست ۱۷۷/ب، پ.

طول امل: و نقش آن درتمدید غفلت ۳۴۰/چ.

طوماس قدّیس: و اشارت او درباب حرمت هدم بنیان الرب ۲۶۵/چ.

طهارت: که مفتاح نماز و نیمهٔ ایمان است غیر از رفع پلیدیهای ظاهر رفع پلیدیهای باطن را هم الزام می کند ۵۶ ۳/ب.

طیّار: تعبیری ازحال عارف درسیر الی الله، مقابل سیّار که وصف زاهد است ۳۶۰/چ.

ظلم: و اینکه آدم الوالبشر با قول ربّنا ظلمنا ارتکاب گناه را همچون ظلمی که خود درحق نفس خویش کرده بود می‌نگرد ۳۴۱/ب. و اینکه ظلم به نفس دراشارت فمنهم ظالم لنفسه عبارت ازارتکاب قصور و تقصیر است و مرتکب آن چون از نیل به نجات محروم می ماند بیروزی و عاصی است ۳۴۱/پ.

ظلوم جهول: و اینکه اتصاف بدان با اختیار و معرفت انسان منافی نیست ۲۰۴/ج و اینکه این وصف نزد محقّقان متضمن قدح انسان نیست ۳۰۲/ب. وصف انسان که داعی او در قبول امانت اختیاراست ۳۱۴/ب.

عاج بن عنق: ضرب‌المثل در پرخوری ۱۱۸/ج.

عارف: و تفاوت حال او با زاهد در محبت حق ۲۷۹/الف— ث. اهل معرفت کشفی است و به طعن و تحسین عوام هم ناظر نیست ۲۹۰/ب. که عبارت لو کشف تعبیری از حال اوست ۲۹۰/ب، پ. چون در عالم اسباب متوقف نیست در هرچه می‌نگرد اول خدا را می‌بیند ۳۱۸/الف. و اینکه وی برخلاف زاهد در مرتبهٔ خوف و رجا نیست ۳۶۰/ج، ح.

عاشق: قصهٔ آن عاشق و راز هجران و فرار وی از عسس ۲۵/ث، ۲۶/ الف، ب. و خواب بردنش در وعده‌گاه و اینکه مولانا چرا در اینجا به صیغهٔ متکلّم وحده سخن می‌گوید ۸٤/ت. و اینکه چون عشق وی را از خود خالی کند به ماورای صورت توجّه دهد ۲۷٤/ب. و حکایت آن مدعی که معشوق وی را در وعده‌گاه خفته یافت و گردکانش در جیب کرد ۲۷٤/پ. و اینکه در کمال مراتب خویش خود را با معشوق یکی می‌بیند و در واقع خود را در معشوق فانی می‌یابد ۲۷۵/ت. که در ظاهر کشته معشوق است و در معنی زنده کردهٔ اوست ۲۷۵/ج.

عاقل دیوانه‌نما: و جواب وی دربارهٔ سه گونه زن و سؤال سائل ۷٦/پ. و اینکه به مناسبت اشارت به علم تحقیقی و آنچه ورای علم بحثی است دست به مناجات می‌زند ۸۲/ت. در قصهٔ آن بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود در مآخذ قدما ۱۷۵/الف.

عاقله: و اینکه دیهٔ قتل خطا بر عهدهٔ اوست ۱۰٦/ح.

عالم: تصویری که مولانا در مثنوی از عالم طرح می‌کند خطوط اصلی آن مأخوذ از قرآن است ۳۰۳/الف. و اینکه تعداد عوالم را هجده هزار و بیشتر گفته‌اند ۳۰۳/الف. و اینکه بر وفق تأویلات صوفیه عالم مراتب تنزلات وجود مطلق را تصویر می‌کند ۳۰۳/پ. اینکه آدم را خداوند بر صورت خویش آفرید در مورد عالم هم که انسان کبیرمحسوب است صادق است ۳۰۳/پ. اینکه چون عارف عالم را نسخهٔ صورت ذات تلقی می‌کند تمام عالم را زیبا می‌یابد ۳۰۳/ت. و اینکه مراتب آن در بُعد حسّی و شهودی اقالیم متفاوت دارد ۳۰٤/ب. و اینکه سبق عدم بر آن که لازمهٔ حدوث آن است اقتضا دارد که موجد عالم غیر از خود عالم باشد ۳۸۱/الف. و اینکه عالَم در نزد اصحاب وحدت وجود، وجودی که غیریت و اثنینیت با حق را اقتضا کند ندارد ۳۸۳/ج.

عالم اصغر: تعبیری از عالم صغیر در مورد انسان که عالم اکبرمقابل آن‌است ۳۰۱/الف، ث.

عالم اصغر و عالم اکبر: در مثنوی و در قول حکما ۷۲/ب، پ.

عالم اکبر: در رسایل اخوان الصفا و در شعری از دیوان منسوب به حضرت علی ۱۲۹/ت. تعبیری از عالم کبیر که مولانا حقیقت انسان را به همان نام می‌خواند و در یك بیت منسوب به امام هم بدان اشارت هست ۳۰۱/الف، ث.

عالم امر: و اینکه تعلّق روح و نفس ناطقه به عالم امر او را از جهت و اضافت و کثرت که از لوازم بعد و مساحت و متعلق به عالم خلق است منزّه می‌دارد ۳۳٦/الف.

عالم حسّ: که در تعبیر مولانا و بعضی صوفیه و حکماء افلاطونی از آن به نیست هست نما تعبیر می شود ۳۰۷/ب. و اینکه نسبت به عالم ماوراء حس محدود است و وسعتی ندارد ۳۰۸/ج. که عالم عناصر و موالید و عالم کون و فساد است ۳۱۱/الف. و اینکه حیات در عالم حسّ و مراتب و اطوار آن محدود است ۳۱۲/ب. که به حمام می ماند برای عاقل متقی منزلگاه موقت و وسیلهٔ تطهیراست و برای غافل جاهل محل توقف و موجب اشتغال به تون‌تابی و سرگین کشی ۳٤۰/ب.

عالم خلق: که بُعد و مساحت و جهت و اضافت لازمهٔ آن است و روح حیوانی به این عالم تعلق دارد و تفرقه و اختلاف که در آن هست از اینجاست ۳۳۶/الف.

عالم شهادت: عالم حسّ و عیان است که آن را عالم ملك هم خوانند ۳۰٤/پ.

عالم صغیر: یا عالم اصغر که در تعبیر مولانا انسان در ظاهرعبارت از آن است و درمعنی عالم اکبر است ۳۰۱/الف. اینکه قول در باب عالم صغیر و عالم کبیر قبل از افلاطون هم بین حکما وجود داشته است و مخصوصاً به وسیلهٔ حکماء رواقی نشر شده است ۳۰۱/الف. و قول هندوان و اهل کلیسا در باب انطباق آن با عالم کبیر ۳۰۱/پ. و معادلهٔ بین آن با عالم کبیر نزد قایلان بدان ۳۰۱/ت. و اینکه خیر و شرّ و اراده و اختیار به فعل او مربوط هست اما به فعل عالم کبیر نیست ۳۱٤/الف، ب.

عالم کبیر: و اینکه قرآن نیز مثل عالم صغیر مرآت جمال الهی است ۲۳۱/ج. تعبیری از عالم در مقابل انسان که وی را عالم صغیر می خوانند ۳۰۱/الف. انطواء عالم کبیر در عالم صغیر و اینکه در یك بیت منسوب به امام هم به‌فحوای این قول اشارت هست ۳۰۱/ب. و اینکه اراده و اختیار و خیر و شر در فعل آن مطرح نیست ۳۱٤/الف، ب.

عالم ماوراء حس: و اینکه عالم ماوراء حس که عالم آخرت است سراپا حیات است ۳۱۲/الف.

عالم مثال: که آن را عالم اشباح مجرد نیز می خوانند ۳۰٤/ث. و اینکه متألهان آن را عالم خیال منفصل خوانده اند ۳۰۸/پ. و اینکه آن از عالم خیال اوسع است ۳۰۸/ ج.

عالم ملك: تعبیری از عالم شهادت که عالم ناسوت هم در آن منطوی است ۳۰٤/ب.

عامیانه: و نقش لغت و فرهنگ آن در زبان مثنوی ۹۳/ الف.

عایشه: و قصهٔ سؤالش راجع به باران که متضمن معانی صوفیه است ۱۶۷/ الف. عایشه و باران و اینکه حکایت وی تأثیر صحبت اولیا را در نیل به عالم غیب نشان می دهد ۳۱۰/ب.

عباد: و اینکه در اشارت قل یا عبادی ارتباط با قول رسول که مأمور به امر قل واقع می شود دارد ۱۹۸/ث.

عبادات: و اعمال طاعات که معنی باطن درآنها متضمن نفی ظاهرآنهانیست ۳۵۶/الف. واینکه لازمهٔ کمال انها جمع بین صورت ظاهر بامعنی باطن است ۳۵۶/ الف. و اینکه ظواهر آنها حکم اعراض را دارد کمال آنها در آن است که حاصل عبادات جزو جوهر وجود انسان گردد و قابل انتقال به عالم آخرت ۳۵۸/ب. که غایت وجود خلق است وقتی به کمال تحقق می یابد که محرك آن عشق باشد نه خوف و امید ۳۶۱/ب. و اینکه غرور زهد ممکن است عبادت زاهد را بیحاصل کند و فکر ریا آن را به حبط و حباط منتهی سازد ۳۶۱/ب.

عبّاس دبس: نمونه گدای تمام عیار ۹۸/ب. ضرب‌المثل در نر گدایی ۱۱۸/ج.

عبّاسیان: و اشارت مولانا در باب خاندان عبّاس و مسألهٔ استمرار خلافت ۱۸/ب. و تأسیس خلافت

آنها در قاهره مقارن ادامهٔ نظم دفتر اوّل ۱۸/ب. و اینکه شروع دفتر اوّل مثنوی در ۶۵۸ منافات با تأسیس مجدد خلافت عبّاسی در مصر ندارد ۵۳/ث.

عبث: و لغو که در فعل حکیم جایز نیست ۳۲۳/ت.

عبدالرحمن جامی: و نائیهٔ وی در شرح ابیات نخست نی‌نامه ۲۹۶/ج، ۳۹۷/ب.

عبدالرزاق کاشانی: و اینکه حتی بعد از نیل به علم باطن هم در چنبرهٔ علم بحثی باقی ماند ۴۹/پ. و روایت او در باب امام صادق در سماع قرآن ۱۹۰/ج. شارح فصوص ابن عربی و استاد داود قیصری ۳۸۲/ت. و مناقشه بین او و علاءالدوله سمنانی در باب توحید وجودی و طریقهٔ ابن عربی ۳۸۲/ث.

عبدالغوث: نمونهٔ انسان مربوط با پریان ۶۸/ب. و قصهٔ او با پریان ۱۷۶/ب.

عبدالله انصاری: و قول وی در باب تجلی حق ۲۶۱/ت.

عبدالله‌بن سعد: بن ابی السرح: رجوع شود به: کاتب وحی.

عبدالله‌بن خطل: رجوع شود به: کاتب وحی.

عبدالله مغربی: و قصهٔ او که هرگز تاریکی ندید ۱۷۲/ج.

عتبه: مقایسه شود با یادداشت شمارهٔ ۱۶ مربوط به ۱۲۸/ث.

عثمان: و خطبهٔ او در آغاز خلافت ۱۷۱/الف.

عثمان‌بن مظعون: که رسول وی را از قصد رهبانیت منع کرد ۲۲۵/پ.

عجب: و پندار که ممکن است موجب عروض غفلت و سقوط در گناه شود ۳۴۲/الف.

عدل: و اینکه عدل الهی در نزد معتزله مستند قول به عدم اختلاف عقلها در فطرت است ۲۴۸/ث، ج.

عدم: در زبان مولانا و در تعبیر حکما و متکلّمان ۱۰۸/پ. و اینکه تلقی مولانا از آن با آنچه نزد ابن عربی در مفهوم اعیان ثابته فی‌العدم هست با وجود شباهت ظاهر در نهایت متفاوت است ۲۶۵/پ. و اینکه در نزد مولانا تعبیر عدم هم شامل عدم مضاف است هم متضمن عدم مطلق که وی آن را امری که متعلق قدرت نامحدود مبدع مطلق نباشد نمی‌داند ۳۰۷/ب. و اینکه از عدم مضاف هم که نزد عرفا عین ثابت نام دارد مولانا تعبیر به عدم می کند ۳۰۷/ب. که گاه از عالم علم حق تعبیر بدان می کند ۳۰۵/ث. و اینکه عدم کارگاه صنع و ابداع است ۳۰۵/ج.

عدول از جادهٔ صواب: تعبیری از مسامحات که در مثنوی به صورت تخفیف و تشدید و حذف و زیادت در حروف الفاظ و آوردن الفاظ ممال حاصل می شود ۹۷/پ.

عدی‌بن رقاع: و شعر او که در دیباچهٔ مثنوی از مقامهٔ حریری آمده است ۱۲۷/الف.

عراقی: که لمعات خود را در شرح زبدهٔ فصوص در قونیه تألیف کرد ۴۷/ب. و نیز رجوع شود به: فخرالدین عراقی.

عربی، زبان: و اینکه حرفهٔ وعظ و تذکیر و اشتغال به حدیث و تفسیر آشنایی با ادب عربی را بر مولانا الزام می کرده است ۱۲۳/ب. عدم توجّه زهاد و ائمه به تبحّر در نحو و بلاغت مانع از اخذ قدر مورد حاجت از آنها نیست ۱۲۳/پ. اینکه آثار مولانا تبحر کافی در لغت و ادب عرب را نشان می دهد نه قدر مورد حاجت را ۱۲۳/ث. و اینکه بعضی مختصات انشایی و نحوی عربی هم در مثنوی هست که به آن رنگ عربی مآب می‌دهد ۱۲۴/پ. و وجود ابیات ملمّع در مثنوی که در عین حال از تأثیر سبک بلاغت منبری خالی

نیست ۱۲۴/ب. اخذ مضمون و تضمین برخی اجزاء از شعر عرب که نشانهٔ تبحّر مولانا در ادب عربی است ۱۲۷ الف — ج. الفاظ مأخوذ از ادب عربی که در مثنوی است ۱۲۸/الف — ت. اینکه ابیات عربی در مثنوی گاه متضمن درج الفاظ آیات است ۱۹۱/ب، ۱۹۲/الف و مابعد. و کثرت لغات و تعبیرات عربی در زبان مثنوی ۹۴/ب.

عربیات (=اشعار): ابیات عربی که در مثنوی هست و قوت و انسجام قابل ملاحظه‌یی هم غالباً ندارد ۱۲۴/الف. در بعضی موارد عربیات متضمن تفسیر یا مناجات و دعاست ۱۲۵/الف، ت. و اینکه گاه از باب تفنّن و مثل آنچه نزد فقها و مذکران رسم است در میان شعر فارسی در می‌آید ۱۲۶/الف. اینکه در بعضی موارد چیزی از شور و هیجان ابیات فارسی هم در آنها هست ۱۲۶/ب، پ.

عرض: و اینکه اعمال در حکم عرض است و البته غرض از آنها منظور است نه خود آنها ۹۰/پ. و اینکه وصف لایبقی زمانین که در باب آن در مثنوی هست از تعبیرات متکلّمان است ۲۴۵/الف.

عرفان: و اینکه اصحاب صدرالدین آن را به وجهی غیر از آنچه در مثنوی بوده است تلقّی می کرده‌اند و احتمالاً به همین سبب در مثنوی طعن می کرده‌اند ۲۶۴/پ. و اینکه عرفان عملی مثنوی را مولانا ورای عرفان نظری که بکلّی از تأثیر علم بحثی خالی نیست می‌داند ۲۶۴/ج.

عرفان عملی: که سلوک تجربی است و مثنوی در آنچه راجع به احوال و مقامات می گوید از تجربهٔ شخصی و عرفان عملی است مجرّد اوصاف منازل طی ناکرده نیست ۳۶۴/الف.

عرفان نظری: که اکتفا بدان فقط منظری از جادهٔ طریقت را با اوصاف منازل عرضه می‌دارد و سالک راه از آن تمتّعی حاصل نمی کند ۳۶۲/الف. و اینکه نزد مولانا هرچه از این مقوله با مجاهده و عمل مقرون نباشد موجب نیل به حق نیست ۳۶۹/ج. که اصحاب آن، بدان مفتون شده‌اند و آن را سخنان بلند می‌خوانند نزد مولانا قشر و پوست محسوب است نه شناخت دوست ۳۶۹/ب. که وحدت وجود را در تقریر خاص منسوب به اصحاب محیی‌الدین توحید وجودی و حقیقت توحید می‌خواند ۳۸۲/ب.

عزالدین کیکاوس: ثانی که یک چند در قونیه فرمانروایی کرد ۴۴/ح. اینکه گاه در مجالس سماع مولانا حاضر می‌شد ۴۴/خ. و اینکه کس فرستادنش به نزد ابن العدیم در طلب مولانا نباید درست باشد ۴۵/ج. و ارتباط او با ممالیک مصر که مغول را به دفع او واداشت ۱۷۱/ت.

عزرائیل: در قصهٔ مربوط به خلقت جسم آدم ۶۹/ب. و نگاه خشم او در قصهٔ آن مرد با سلیمان ۶۹/ب. و ترحم او در قصهٔ پروردن نمرود ۶۹/ب. و قصهٔ سلیمان و مردی که وی در او نگریست اصل تلمودی دارد ۱۷۳/ت. و قصهٔ سلیمان و مردی که از خشم وی به هند گریخت ۱۷۳/ت. که قابض ارواح و وسیله مرگ است و عارف او را هم مثل بیماری در بین اسباب دیگر نادیده می گیرد و همواره به ماوراء اسباب می‌نگرد ۱۷۳/ت. و نمرود که تذکر آن مولانا را در اواخر عمر باید متوجّه به لزوم اجتناب از وسوسهٔ تعظیم خلق انداخته باشد ۳۹۲/ب.

عُزَیر: و اجتماع اجزاء خروی، که در نقل مثنوی به شیوهٔ التفات از غایب به حاضرتقریرمی شود ۸۳/ب. و داستان او، که خلق جدید و امکان وقوع معاد جسمانی را تمثیل می کند ۳۲۵/پ.

عشرهٔ مبشّره: که در بعضی روایات غیر از خاصان صحابه شامل نام رسول هم هست ۲۱۷/ت.

عشق: و اینکه بدون جانبازی در راه معشوق تمام نیست ۲۷/ت. وسیلهٔ نیل به کمال که داستان

پادشاه و کنیزك آن را از شهوت که عشق واقعی نیست جدا می کند ۲۶۸/الف، ب. و اینکه جذب جنسیت و آنچه بالقوه جذب جنسیت می شودمنشأعشق است ۲۶۸/پ، ت. و اینکه حقیقت آن پو یه و کششی است که تمام ذرات و اجزاء عالم را به جستجوی یکدیگر وا می‌دارد ۲۶۹/الف. و اینکه هرچند بر جذب متقابل بین عاشق و معشوق مبتنی است تأثیر آن عاشق را می گدازد و معشوق را خوش و فربه می کند ۲۶۹/ب، پ. و اینکه عشق میراث آدم و زیرکی میراث ابلیس است ۲۶۹/ج. و اینکه درنزد صوفیه مبتنی بر مناسبت قدیمه است که تعبیری از یك نظریهٔ افلاطونی است ۲۷۰/الف. و اینکه نظریهٔ افلاطون که در رسالهٔ مهمانی از قول اریستوفان در باب مناسبت قدیمه نقل است نزد مسلمین هم به فلاسفهٔ یونان منسوب است ۲۷۰/الف، ب. و اینکه نزد انسان در صورت متوقف نمی‌شود و احیاناً به ماوراء آن بر می گردد ۲۷۱/الف، ب. قصهٔ لیلی و خلیفه که رابطهٔ عشق را با صورت و حسن آن تقریر می کند ۲۷۱/ب. و ارتباط آن با روح که معلوم می‌دارد عشق مردگان دوام ندارد ۲۷۱/پ، ت. و قصهٔ خلیفهٔ مصر که نشان می‌دهد عشق صورت جز پشیمانی حاصل ندارد ۲۷۳/ت. عشق مایهٔ کمال انسانی است و آنکه از آن بی‌بهره است به خر روستایی می‌ماند ۲۷۵/ب. که سوز و گدازش انسان را تصفیه می کند و هر که تحمل آن را ندارد طفل راه است ۲۷۴/پ. و اینکه با مهار کردن خودی انسان را تصفیه می کند ۲۷۵/الف، ب. و تأثیر آن در نفی غیریت بین عاشق و معشوق که بعضی قصه‌های مثنوی آن را تقریر می کند ۲۷۵/ت، ث. اینکه طرز ذکر آن در مثنوی و غزلیات حال مولانا را ورای مرتبهٔ عاشقان مجازی نشان می دهد ۲۷۸/الف. اینکه عشق صورت هم برمجرد صورت مبتنی نیست ۲۸۵/ت. و اینکه رهایی از خودی که نیل به نجات بی آن ممکن نیست با عشق ممکن است نه با عقل ۲۹۹/الف. و اینکه مولانا آن را اسطرلاب اسرار خدا می‌خواند از آن روست که عشق را صفت خداوند می داند ۳۲۷/ج. و اینکه برخلاف عقل جزوی سر مصلحت‌بینی و منفعت‌جویی ندارد ۳۳۱/ث. که بین عبد با حق مبنی بر انجذاب جزو به کل و موجب نیل جزو به کمال اوست ۳۸۶/ب. و اینکه در سیر الی‌الله سالك با عشق شیخ سیر می کند و در سیر فی‌الله با عشق خود ۳۸۶/پ. و اینکه هر کس با قدم عشق متوجه وجه حق گردد جزحق نمی بیند وقصهٔ حجرهٔ زلیخا مصداق حال اوست ۳۸۷/ب.

عشق الهی: عشق بی‌شائبه که یك رؤیای منسوب به ذوالنون اهمیت آن رانشان‌می دهد ۲۷۶/ب. که هر گونه عشقی را در خود محو می کند،عارف را در حق فانی می سازد ۲۷۶/الف. که بعضی آن را تعبیری از امانت و از مفهوم میثاق الست‌می خوانند ۲۸۷/پ. که به الهیات صوفی رنگ تشبیه می‌دهد اما نفی آن هم سلوك اهل طریقت را از محتوی خالی می سازد۳۷۹/ح.

عشق برتر: که نیل بدان ضرورت رهایی از عشق‌های پست را الزام می کند ۲۳/الف.

عشق مجازی: رجوع شود به: شاهدبازی.

عطار: و ملاقات بهاءولد با او در نشابور ۳۸/پ. و قتل او در هجوم تتار ۳۸/ت. و اینکه نسخه‌یی از اسرارنامهٔ خود را به جلال الدین محمّدسیزده ساله داد ۳۹/الف- ت. و قول او در باب جلال الدین محمّد سیزده ساله که ممکن است خالی از صحت نباشد ۳۹/پ. و اخذ از اقوال و حکایات وی در مثنوی ۱۳۳/ب. و طرز تلقی مولانا از کلام وی ۱۳۳/ت.

عطارد: و اینکه علمی که عطای عطارد باشد تالب گور بیشتر با انسان نیست ۲۸۸/پ. و اینکه عقلی که وی‌مربی آن‌است عقل واقعی نیست ۳۳۱/ت.

عفت: و اینکه آن در گرو شهوت است ۳۷۵/خ.

عقبه: تعریف در نزد صوفیه ۱۰۵/جا.

عقده: و کشف و حلّ آن در قصّهٔ کنیزك و پادشاه ۲۸۳/ج. و اینکه در تربیت صوفی اجتناب از عقده شرط نیست و انسان بدون عقده با حیوان متجاوز تفاوت ندارد ۳٦٤/ت.

عقدهٔ ذنب: در زبان اهل نجوم ۱۰۷/ب.

عقل: و اینکه یك ذرّه عقل را از قول رسول بهتر از اعمال خوانده‌اند ۲۱۹/پ. و اینکه تقیّد آن به مقولات ذهنی آن را از شناخت ذات از طریق تفکّر مانع می‌آید ۲۲۱/پ. و اینکه عقل کل را اول ما خَلَقَ اللّه خوانده‌اند ۳۲۸/پ. و تفاوت آن در مراتب عقل معاش، عقل معاد، عقل ایمانی، عقل وهبی، عقل کسبی، عقل تحقیقی، عقل تحصیلی، عقل وحیی ۳۳۰/ب. و اشارت به جمال آن که در کلام صوفیه و در یك قول افلاطون هم هست ۳۳۰/پ .واینکه حق راکه منزه ازعوارض است درک نمی کند ۲۲۱/پ.

عقلاءِ مجانین: و بعضی قصه های آنها در مثنوی ۶۸/ب، ۱۸۰/الف.

عقل ایمانی: که اتمّ مراتب عقل جزوی است ۳۳۰/ب. که نجات از حبسگاه عالم به وسیلهٔ آن میسّرمی‌شود ۳۳۰/ت. که با سرچشمهٔ وحی نبوت مربوط است ۳۳۱/ت. که وهبی است و درس و کتاب آن را افزونی نمی‌دهد و تحصیلی هم نیست تحقیقی است ۳۳۱/الف.

عقل بحثی: و اینکه حاصل آن علم بنای آخور خوانده می‌شود ۳۳۰/ث.

عقل تحصیلی: که کسبی و بحثی است و با عقل تحقیقی تفاوت دارد ۳۳۰/ب.

عقل تحقیقی: و تفاوت آن با عقل تحصیلی ۳۳۰/ب.

عقل جزوی: و تمثیل مور و خط و کاغذ در مثنوی ۱۸۱/ب. و اینکه انقسام و توزّع آن به شصت گونه سودا وی را از ادراك آنچه ماوراء حس است مانع می‌آید ۲۷۸/ب. و اینکه با وجود عجز از ادراك عقل کل، طالب شناخت آن است ۳۲۹/ب. و تمثیل سواری که اسب خود را یاوه می‌یابد ۳۲۹/ب، ت. و اینکه نسبت آن با عقل کل به موج و دریا می‌ماند و دریا به شدت موج را بساز پس می‌زند ۳۲۹/پ، ت. در پیش عقل کل به کاسه‌یی می‌ماند که بر روی آب می رود و فقط وقتی خودی خود را از دست داد دریا آن را در خود غرق می کند ۳۲۹/پ، ت. که کمال مراتب آن نیل به عقل ایمانی است. ۳۳۰/ب. که چون راه به نفی خودی ندارد عشق رامنکرمی‌شود ۳۳۱/ث. و اینکه چون به ورای حس راه ندارد عقل را بدنام می کند ۳۳۱/ج.

عقل فردی: و اینکه عقل جزوی تعبیری از آن‌است ۳۳۰/ب.

عقل کسبی: که با درس و کتاب افزونی می‌یابد و مدد عقل جزوی است و آن را به یك اعتبار عقل بحثی نیز می خوانند ۳۳۱/الف.

عقل کلّ: که مجموع عالم عبارت از صورت آن است ۷۳/الف. و اینکه کل عالم صورت آن‌است و بدون صلح و وفاق با آن نمی‌توان آسوده‌زیست ۲۹۸/الف. و اینکه عالم یک فکرت آن محسوب است ۳۲۹/ب. و اینکه مبدأ عالم و تعبیری از قیومیت حق است و عقل جزوی بر آن احاطه نمی‌یابد ۳۲۹/ب.

عقل نظری: که کنجکاوی های آن در نظر عارف معرفت نیست و با آنچه از پسودن اندام پیل در خانهٔ تاریک حاصل می شود تفاوت ندارد ۳۲۹/ث. که تعبیری از عقل جزوی است در طرح و حل مسائل عالم حس ۳۳۱/ج.

عقل وحیی: که اشارت الهی است و توجه به عقل حسی انسان را از توجه بدان محروم می دارد

۲۹۶/ب. که مولانا با اشارت به کریمهٔ مازاغ البصر آن را عقل مازاغ می خواند ناظر به تقلید و تجربه که لازمهٔ عقل حسی است نیست ۲۹۶/پ. که آنچه را ماورای عالم حسّ است با آن می توان دید ۳۳۱/ب.

عقل وهبی: که مقابل آن عقل کسبی است ۳۳۰/ب.

عکاشه: و مژدهٔ رسول در حق او که در طرز وقوع آن در حکایت اشکالی هست ۱۹/ب. و بشارت دادنش رسول را به خروج صفر ۲۱۶/پ.

علاءالدوله سمنانی: و مکتوب عبدالرزاق کاشانی به وی در باب مطالعهٔ فصوص ۳۸۲/ت. از قدیمترین کسانی است که از گویندهٔ مثنوی به نام مولانای روم یاد می کند ۳۹۶/ب.

علاءالدین کیقباد: و اینکه دل مشغولی‌های ملکی سبب شد تا در دعوت بهاءولد به قونیه تأخیر کند ۴۳/پ— ت. و تکریم و توقیری که گوینده در مورد بهاءولد انجام داد ۴۴/ب. که با شرکت برادرانش رکن الدین و عزالدین مدت کوتاهی سلطنت کرد ۴۴/ج.

علاءالدین محمّد پسر مولانا: پسر کهتر مولانا که گویند در قتل شمس دست داشت ۵۱/ت. اینکه این روایت و این قول که وی به همین سبب از چشم مولانا افتاد هر دو مستبعد می‌نماید ۵۱/ت.

علّت: و اینکه کار حق به علّت و اسباب موقوف نیست ۳۱۶/ث. و اینکه هر کس به ولادت ثانی نایل شده باشد در جستجوی علت چندان اصرار نمی کند و از توقّف در علت‌ها برتر می گراید ۳۱۶/ث. عارف هرچه را نزد دیگران علت هست در صُنع مسدّات می‌یابد و وجود علّت را در تحقق اشیاء مؤثر نمی شمرد ۳۱۷/الف. و اینکه حادث در وجود خود بدان محتاج است ۳۸۰/الف.

علّت اولی: و تمثیل مور و کاغذ در مثنوی ۱۸۱/ب. و اینکه به اعتقاد مولانا خداوند را به این نام نمی‌توان خواند ۳۷۸/ت.

علّت تامّه: و اینکه نزد حکما نفی حدوث از معلول آن لازمهٔ قدم آن است ۳۸۱/پ. و اینکه تأخر ذاتی معلول از آن اشکالی را که در قول حکما به قدم زمانی عالم هست به عقیدهٔ آنها قابل رفع می‌نماید ۳۸۱/پ.

علم: و اینکه قول به تفاوت علم مکسوب و موهوب در شعر منسوب به حضرت علی هم هست ۱۲۹/ت. که برخلاف یقین یک بال بیشتر ندارد و از این رو به اوج معرفت نمی تواند پرواز کند ۲۹۰/ب.

علم الیقین: که مرتبهٔ شریعت است ۳۷۶/ب.

علم بحثی: و اینکه حاصل صحبت شمس برای مولانا دریافت بیفایدگی علم بحثی در نیل به حق بود. درآنچه به الهیات و مباحث ماوراء حس راجع است هیچ مشکلی را حلّ نمی کند ۲۸۷/ت. و اشکالهای بیحاصلی که در آن هست ۲۸۶/د، ذ. که انسان را به خلق مشغول واز حق منصرف می دارد ۲۸۷/الف. که اشتغال بدان انسان را به کودکی که بر دامان خویش سوار است مانندمی کند ۲۸۷/ب. که مطلوب را در حجاب دلیل مستور می‌دارد و آنچه این حجاب را رفع می‌نماید علم کشفی است ۲۸۶/ت. و اینکه انواع آن مثل نجوم و طب نیز مأخوذ از وحی انبیاست و حکماء یونان هم از انبیا اخذ علم کرده‌اند ۲۸۶/ ث. واینکه چون به جای ایمان مبتنی بر برهان است به یقین شهودی نمی‌رسد و از مقولهٔ ظنّ است ۲۹۰/الف، ب. و اینکه چون حاصل آن ظنّ است بار گرانی است که به حملش نمی‌ارزد و انسان را از جستجوی حق مستغنی نمی کند ۲۹۱/الف. که علم تقلیدی هم خوانده می‌شود، چون اشیاء و امور را از طریق اضداد می‌شناسد به معرفت حق که ضدّی ندارد دست نمی‌یابد ۲۹۲/الف. که اهل حسّ بدان تکیه دارند آنها را از طلب کمال

باز می‌دارد و مثل پوزبندی می شود که آنها را از نیل به مشرب معرفت مانع می‌آید ۲۹۲/ب، پ. صوفی آن را بی اهمیت می‌شمرد ۲۹۸/پ. و اینکه چون مبنی بر حسّ است به ماوراء آن دسترس ندارد ۳۰٤/پ.

علم تحقیقی: و تفاوت آن با علم تقلیدی که طالب و خریدار آن خداست ۱۹۳/ث.

علم حصولی: که از حسّ آغاز می شود، هرگاه درحسّ متوقف بماند به «عین» دسترس نمی‌یابد و از نیل به یقین محروم است ۲۹۳/الف.

علم دنیا: و اینکه حدیث منهومان لایشبعان نمی‌تواند به آن راجع باشد ۲۲۳/پ.

علم رسمی: و اینکه اشتغال بدان سالک را از طریق حق باز می دارد ۲۹۶/الف.

علم کشفی: که مطلوب را از حجاب دلیل بیرون می آورد و با وحی انبیا تجانس دارد ۲۸۶/ت. که علم عارف است و بر کشف و شهود مبتنی است، لدنی و از جانب حق است از این رو جای ظن و وهم و خیال در آن نیست و از نوع علم انبیاست ۲۹۱/ب. که قصهٔ رومیان و چینیان تمثیل آن است از طریق محو و فقر که لازمهٔ ریاضت و تصفیه است حاصل می شود نه از طریق نحو و فقه که موجب نیل به علم بحثی و رسمی است ۲۹۱/پ. و اینکه علم کشفی همان معرفت یقینی است که قصهٔ زید و سؤال پیغمبر هم نشانی از آن است و صوفیان آن را معرفت هم می خوانند ۲۹۱/ت، ۲۹۲/ت. و اینکه از طریق تصفیهٔ قلب حاصل می شود و از هر شک و وسوسه‌یی خالی است ۲۹۸/ت.

علم لدنی: و اینکه هرچه جز آن است علمی است که بایدسینه را از آن پاك کرد ۲۰٤/ت.

علوی: و قصهٔ باغبان با او و با فقیه و صوفی ۷۷/ب.

علیانه: یا خواجهٔ علیانه تعبیری از علیان مجنون در دیوان شمس که یك قصهٔ او بدون ذکر نام او در مثنوی هم هست ۹۸/ب. علیان: که قصهٔ عاقل دیوانه‌نما درباب وی نقل شده است ۱۷۵/ب. و اقوال رندانه منسوب به علیان در غزلیات دیوان کبیر ۲۹۸/پ.

علی بن ابی طالب: خدو انداختن خصم در روی وی که اهمیت اخلاص را در سیر و سلوك روحانی نشان می‌دهد ۲۳/پ. و اشارت به عالم اکبر در بیت دیوان ۷۲/پ.

علی همدانی: و نقل چند بیت از غزل مولانا بدون ذکرنام گوینده در ذخیرةالملوك او ۳۹۶/ب.

عمادالملك: و قصهٔ خوارزمشاه و اسب ۱۷۰/ت.

عمرو بن عبید: از پیشروان معتزله و مناظرهٔ او بامغ در کشتی ۲٤۷/الف.

عناصر و موالید: در عالم حسّ ۳۱۱/الف. و اینکه آنها هم در نزد مولانا از حیات بهره دارند ۳۱۲/ب.

عنایت: و اینکه لازمهٔ حکمت بالغه است و قضای الهی هم تعبیری از آن است ۳۲۳/الف، ب. و اینکه توجیه آن با اختیار و جبر مطلق ممکن نیست فقط امر بین الامرین آن را قابل توجیه می دارد ۳۲۳/پ. و اینکه نزد متألهان عنایت الهی کشف تفصیلی را در علم اجمالی متضمن است و تصور انقطاع آن متضمن تصور بازگشت عالم به عدم خواهد بود ۳۲۳/ب.

عنقا: وصف آن در مثنوی ۶۹/ج. و قصهٔ آن که در روایت راجع به خالدبن سنان مذکوراست ۳٤۷/پ.

عوالم: و اینکه مراتب عوالم در کلام مولانا به ترتیبی که در مکتب محیی الدین معمول است تحدید نمی شود ۳۰٤/ث.

عوج بن عنق: رجوع به: عاج بن عنق.

عیاضی: وقصهٔ مجاهده و عزلت وی ۱۷۲/ج. که حکایت او جهاد با نفس و التزام خلوت را از جهاد با کافر مشکلتر نشان می‌دهد ۳۵۷/ت. که قصهٔ خلوت کردن وی و میلش به خروج از آن برای جهاد نشان می‌دهد التزام خلوت در بعضی موارد از التزام جهاد سخت‌تر است ۳۶۵/ت.

عیب: و اینکه وجود عیب و شر در عالم منافی با حکمت بالغهٔ الهی نیست ۳۱۵/ت. و اینکه توجه به عیب خویش انسان را از عیب‌جویی و بدخلقی با خلق باز می‌دارد ۳۷۲/د.

عیسی: و قصهٔ آن همراه وی که هلاکتش را به وسیلهٔ شیر نشان می‌دهد به هر وسوسه‌یی که در دل آید نباید تسلیم شد ۲۴/پ. و فرار وی از احمق ۲۵/ت. و قصهٔ زنده گردانیدن استخوانهای شیر که بر کنار راه بود ۱۷۳/ث. و خبر صوفیه که بر موجب آن اگر یقین وی افزونتر بودی بر هوا نیز مثل آب راه رفتی ۲۱۵/ت. و اینکه وجود او نزد مولانا تصویری از عشق حق را ارائه می‌کند ۳۵۳/ث. و قول وی در باب اصعب امور که خشم خداست و راه رهایی از آن ۳۵۳/ج.

عین الیقین: که رؤیت کشفی و کمال مرتبهٔ علم الیقین است ۲۹۰/الف. که قصهٔ سؤال مربوط به تفاوت حق و باطل ناظر به آن است ۲۹۵/الف. که مرتبهٔ طریقت است ۳۷۶/ب.

غاتفر: نام کویی در سمرقند ۳۸/ب.

غایت: و اینکه عالم ظاهر خود نمی‌تواند برای خودش غایت باشد ۲۹۴/پ.

غایت و غرض: و اینکه نفی آن از فعل حق مربوط به غایت و غرض استکمالی است ۳۲۳/پ.

غربت: و حدیث غربت اسلام ۲۲۶/ج. و غربت اولیا در میان اهل هوی ۲۲۶/ج.

غزالی: و اینکه قصهٔ مست و محتسب در مثنوی شاید از اشارت وی در المنقذ مأخوذ باشد ۱۸۱/الف. و قول وی در باب معرفت نفس ۲۲۰/ب. و اینکه نزد وی معرفت حق تابع معرفت ماسوی نیست ۲۲۱/ب. و نقد قول غزالی در کلام ابن عربی در خصوص ۲۲۰/ب. جهات شباهت و اختلاف وی با مولانا ۲۴۱/الف ــ ت. فقدان ذکر نام او در آثار مولانا و جهات آن ۲۴۱/پ ــ ت. و اینکه با وجود تکریم عطار و تا حدی شمس در حق او نباید عدم ذکر نام او را در آثار مولانا حاکی از عدم اعتقاد در حق او دانست ۲۴۱/ت. و شباهت بین تلقی وی از منطق با تلقی مولانا ۲۴۳/پ. و قول وی در باب جالینوس ۲۵۷/ت. و اینکه تشبیه تن به قلعه و تمثیل حس و جوی آب در مثنوی ظاهراً مأخوذ از وست ۲۶۲/ث. و قصهٔ دباغ مثنوی که از داستان کنّاس وی مأخوذ می‌نماید ۲۶۲/ج. و اینکه تشبیه پادشاه به حوض و نیز قصهٔ خاربن نشاندن در میان راه ظاهراً مأخوذ از وست ۲۶۲/ج. و اینکه قصهٔ خدو انداختن خصم در روی مبارک علی علیه السلام در مثنوی باید از غزالی مأخوذ باشد ۲۶۲/ح. اینکه قصهٔ رومیان و چینیان، قصهٔ مور و کاغذ و قصهٔ اختلاف در شکل پیل هم در مثنوی مأخوذ از وست ۲۶۲/ت. و اینکه در کلام او هم مثل مثنوی اشارت الرضا بالکفر و حدیث من لم یرض بقضائی با هم ذکر شده است ۲۶۲/خ. و اینکه در کلام او هم مثل مثنوی اشارت کلّمینی و ارحنا با هم مقرون است ۲۶۲/خ. و تمثیل مور و نقش خط که مولانا آن را از وی اخذ کرده است ۳۱۷/پ.

غزالی، آثار: و کتاب المقصد الاسنی ۱۰۵/ض. رسالهٔ فیصل التفرقه ۲۲۶/پ. والمنقذ من الضلال ۲۴۱/الف. کتاب المستظهری و کتاب القسطاس المستقیم ۲۵۱/پ. و تهافت الفلاسفهٔ وی ۲۵۸/ب. و

کتاب الوسیط المحیط در فقه ۲۶۲/پ. ومشکات الانوار۲۹۲/ب.

غفلت: و اینکه هرچند انسان را از توجه به کمال بازمی دارد و شر به نظر می آید چون مایهٔ قوام کار عالم است خیر است ۳۱۵/ت. و اینکه حبّ حیات انسان را بدان دچار می سازد ۳۴۰/ب. و اینکه استغراق در آن به نفس امّاره مجال می دهد تا انسان را به کفر و عصیان بکشاند ۳۴۰/ث. و اینکه عقل جزوی و علم بحثی آن را در انسان تمدید و تشدید می کند ۳۴۰/ج. و اینکه طول امل موجب تمدید آن است ۳۴۰/چ. که نوعی عصیان مستمر و موجب خذلان است ۳۴۰/چ. و اینکه چون انسان را در تصرّف نفس می گذارد گناه است و داعی بر التزام توبه ۳۴۱/الف. و اینکه منشأ آن گاه عجب و پندار، و گمان سلامت در حق خویش است ۳۴۲/الف. و اینکه استمرار در آن ممکن است ناشی از تقید به نام و ناموس ناپسند باشد ۳۴۲/ت. و اینکه استغراق در آن انسان را از نور حق محجوب می دارد و به کفر و انکار قول انبیا وامی دارد ۳۴۲/پ. و اینکه قدرت و غلبه از اسباب عروض آن است ۳۴۲/ث و اینکه قدرت و غلبه آن را بر فرعون چیره کرد اما بر سلیمان نکرد ۳۴۲/ ث.واینکه تسلیم بدان انسان را نازل به مرتبهٔ صاحب گنج بینوایی می کند که بر روی گنج است و پاره‌دوزی می کند ۳۴۳/خ.

غلام: و حکایت وی در شکایت از نقصان اجری ۲۹/ت. و قصهٔ شکایت کردنش از نقصان اجری که بیشتر بر عنصر گفتار مبتنی است ۱۵۹/ب، پ.

غلام خاص: و قصهٔ حسد کردن حشم که به علت کثرت استطراد و تداعی بی‌نتیجه ناتمام می‌ماند ۸۸/پ مأخذآن درمجالس سبعه /۳۹۸چ.

غلام هندو: و قصهٔ تزویج او با امرد که هزل ظاهر قبیحه سرأخلاقی دارد و با آداب اقوام کهن مربوط است ۱۷۸/ت.

غوث: تعریف آن نزد صوفیه ۱۰۵/چا.

غیاث‌الدین، کیخسرو: جانشین علاءالدین کیقباد که در کوسه داغ ازسپاه مغول شکست خورد ۴۴/چ.

غیب: و اینکه ضرورت ایمان بدان سیر از بطن به ظهر و از ظهر به بطن را در فهم قرآن الزام می کند ۱۹۰/خ. که تعبیری از مالا تبصرون و عبارت از عالم امر و قلمرو ماورای شهادت است ۳۰۳/الف. و اینکه مفهوم آن نزد محیی‌الدین به غیب امکانی و غیب محالی تعبیر می‌شود ۳۰۴/ث. و اینکه عالم علم حق است ۳۰۴/پ. و اینکه درمعنی وسیع خود شامل تمام اموری است که از پیش حسّ غایب است ۳۰۷/الف. و اینکه عالم بیصورت و بیحد و هست نیست نما و نیستی وعدم هم تعبیری مربوط به آن است ۳۰۷/ب. تعبیری از عالم عدم نسبی که کارگاه صنع حق و بازگشت بدان غایت سیر در مراتب است ۳۰۶/الف. و اینکه تصدیق بدان برای اهل خَبَر، اهل حال، و اهل شهود یکسان نیست ۳۰۹/ب. و اینکه عالم غیب از عالم خیال آغاز می شودوهرچه از عالم حس دورترمی شود فسحت و وسعت بیشتر می‌یابد ۳۰۸/ج. و اینکه قصهٔ عایشه و باران هم مثل قصهٔ زید شرط ورود به عالم غیب را عبور از عالم حس نشان می دهد ۳۱۰/الف.

غیبت: تعریف آن در نزد صوفیه ۱۰۵/چا.

غیر پرستی: که عشق در تعبیر لایب نیتس آن را الزام می کند ۲۷۵/الف. که نفی خودی به آنجا می کشد و موجب تزکیهٔ عاشق می شود ۲۷۵/پ، چ.

غیرت: تعریف آن نزدصوفیه و بحث در نحوهٔ استعمال ۱۰۵/خا. و اشارت رسول به غیرت حق که از

نیست ۲۸۹/پ. اینکه به سبب توقف در عالم حسّ نیل به مجرد ایمان هم برای وی ممکن نیست ۲۸۹/پ. و تفاوت بین انا ربکم الا علی که او بر زبان راند با اناالحق که حلاّج گفت ۲۸۰ /ت. واینکه قدرت و غلبه از اسباب استمرار او در طغیان و غفلت بود ۳٤۲/ث. و اینکه وی تجسّم نفس و نفس پروی بود واصرار در تمسک به نام و ناموس از اسباب استمرار او در غفلت شد ۳٤۳/ح. و اینکه هر چند مولانا وی را نیز طالب و خادم معنی می داند مثل ابن عربی او را از شقاوت ابدی تطهیر نمی کند ۳٤۳/ح. واینکه غفلت ازحق، او و پیروان الگوی او را از لوازم عبودیت که قبول شریعت است مانع می آید ۳٤۳/خ.

فرعون وآسیه: که در نقل گفت و شنود آنها استمرار و وحدت در خلق و خوی فرعون در خطاب آسیه با او حفظ نشده است ۱٦۰/ب.

فرفوریوس: و جواب فرضی افلاطون به او ۲۵٦/ت.

فرق ثانی: و اینکه فنا همواره منجر به آن نمی شود ۳۸۸/ب.

فروزانفر: کتاب مأخذ تمثیلات و قصص مثنوی ۱۹۳/الف.

فروید: رجوع شود به: زیگموند فروید.

فرهنگ عامه: و نقش آن در زبان مثنوی ۹۳/ب. و کثرت اشارت به آداب و رسوم عامه در مثنوی ۱۱۰/ الف ــ ث. و اینکه کثرت امثال و تعبیرات عامیانه از آنجا مأخوذست ۱۱۷/الف، پ. که وجود لغات ترکی و مغولی و یونانی در مثنوی هم ناشی از ارتباط مولاناست با آن ۱۱٦/الف ــ پ. و اینکه ذکر اشخاص یا چیزهایی که هر کدام به مناسبتی ضرب‌المثل و زبانزد عام بوده‌اند در مثنوی از آنجاست ۱۱۸/الف ــ ج. واینکه کثرت و وجود لغات مربوط به تفریحات و بازیها در مثنوی از آنجا ست ۱۱۹/الف ــ پ. و اینکه کثرت الفاظ فحش و لغات مستهجن در مثنوی از آنجاست ۱۲۰/الف ــ ت. و ارتباط اسرائیلیات و حکایات صالحین با آن ۱۷۳/الف. واینکه بعضی قصه‌های مثنوی که در نزد اقوام دیگر هم هست ظاهراً ازین منبع مأخوذ باشد ۱۷۷/الف.

فصوص الحکم: و اینکه محیی الدین آن را در خواب از رسول تلقی می کند ۲۹/ت. و نقش رؤیا در انشاء و تحریر آن ۳۲/ب. که شارحان آن طریقهٔ توحید وجودی ابن عربی را تقریر و از آن رفع اشکال کرده‌اند ۳۸۲/پ. و اینکه از شارحان آن شیخ صدرالدین قونوی و مؤیدالدین جندی فقط قسمتی از آن را بر شیخ خویش خوانده‌اند ۳۸۲/ت. فص محمدی در باب طیب و نساء و اینکه نماز قرة‌عین رسول است ۲۱٤/ج. فص شیثی در باب مرآت بودن انسان ۲۱۲/ت. فص ابراهیمی و اشارت در باب من عرف نفسه ۲۲۰/الف. فص ابراهیمی و نقد ابن عربی از غزالی ۲۲۰/ب. و فص الیاسی در آن ۲٤۹/پ. فص نوحی و یک قطعهٔ معروف در آن ۲٤۹/پ. فص آدمی و ابیات عربی آن ۲٦۳/ج. و فص آدمی ۲٦۵/الف، ج. فص شیثی ۲۱۲/ج و ۲٦۵/الف. فص نوحی ۲٦۵/ت. فص سلیمانی ۲٦۵/ث. فص ابراهیمی ۲٦۵/ث. فص عیسوی ۲٦۵/ث. فص یونسی ۲٦۵/ج. فص خالدی در آن ۳٤۷/پ. فص ادریسی در باب اسم علی از اسماءالله الحسنی ۳۸۳/ث. فص محمدی دربارهٔ خدای مطلق ۳۸٤/پ.

فطام: از شیر باز کردن واینکه درمراتب حیات سیر از هر مرتبه به مرتبهٔ برتر بدون فطام از مرتبهٔ غذای مادون حاصل نمی‌شود ۳۰۵/ت. و اینکه حیات موقوف آن و در هر مرتبه مستلزم قطع از مألوفات است ۳۱۳/الف. و اینکه مرگ حال فطام را از عالم حس دارد ۳۱۳/ج.

فعل: و قدرت انسان برترک یا انجام دادنش در نزد معتزله که نشان اصولی آنهاست ۲٤۸/ب. و

تفاوت بین فعل مباشر و فعل متولد ۳۲۲/ث—چ. و اینکه هر چند جزای فعل در آخرت عین فعل نیست حاصل آن هست ۳۲۵/ث.

فعل مباشر: و اینکه این نوع فعل در مرتبهٔ شهودی به اختیار و ارادهٔ عبد منسوب است ۳۲۲/ث.

فعل متولد: و آنکه این نوع فعل مخلوق حق است هر چند مسؤولیت عبد در اصل آن منتفی نیست ۳۲۲/ث.

فقر: و تفاوت فقر محمدی با فقر عیسوی ۲۲۴/پ واینکه نزد مولانا آنچه مایهٔ نجات است دانش فقر است که عبارت از عرفان باشد و با سلوک و مکاشفه حاصل می‌آید نه با بحث و علم بحثی ۲۸۸/الف. واینکه حدود و شروط دارد و ترک مال از لوازم آن نیست ۳٦٤/ب.

فقر عیسوی: رجوع شود به: فقر محمدی.

فقر محمدی: و تفاوت آن با فقر عیسوی ۲۲۵/پ. که با رهبانیت و رفض اسباب معیشت سازگاری ندارد ۳٦٤/ب.

فقه: و اشارت مؤلف طبقات حنفیه به تبحر مولانا در آن ٤۷/ت. واینکه مباحث مربوط به فتاوی و احکام فقهی که در مثنوی هست از تماس دایم گوینده با این مسائل حاکی است ۱۰٦/پ. و اینکه مولانا واسع الفقه بود و تا آخر عمر به فقه و فتوی اشتغال داشت ۱۰٦/ج. و اینکه مولانا در موارد اختلاف به هدایهٔ مرغینانی توجه داشت ٤۷/ت و ۱۰٦/ج. و نام بعضی کتابها که در آن باب در اشارت مثنوی آمده است ۱۰٦/چ.

فقها: ومشاهیر آنها که اهل شعر و ادب بوده‌اند ۱۲۲/ج.

فقیر: و قصهٔ فقیر روزی طلب و رمز گنج وی ۲۸/ث.

فقیه: و دزد دستار که قصه‌اش متضمن نقد اجتماعی است ۱۸۲/پ.

فکر: تعریف آن نزد حکما و صوفیه، با طرز استعمالی که مولانا از آن مفهوم دارد ۱۰۵/ ر.

فکرت: و اینکه فکرت فلسفی نفس مطمئنه را آزار می‌دهد و به صفای آن لطمه می‌زند ۲۹۵/ب.

فکوک: اثر شیخ صدرالدین و اشارت آن به ارتباط خصوص با رؤیای شیخ مؤلف وتلقی آن از مقام محمدی ۳۲/ب. و اینکه شیخ در چندین فک آن تصریح می‌کند که شریک ذوق شیخ است نه تابع وی ۱۵۱/ج. تصنیف صدرالدین قونوی که شامل تقریر وتبیین طریقهٔ محیی‌الدین است ۱۵۱/ت،ج. و استعمال لفظ مثال در مورد قصهٔ یونس ۱۵٤/ث. و اشارت شیخ صدرالدین در آنجا در باب حال موسی ۱٦٦/ب. فک فص محمدی ۲٦٤/ت.

فلسفه: و طرز تلقی مثنوی از باحث فلسفی، مفلسف، وحکیم ۲۵۳/ الف. نفرت از فلسفه در عصر مولانا در نزد متشرعه ۲۵۳/ب. و اینکه با وجود اظهار نفرت مولانا نسبت به اهل فلسفه کمتر مسألهٔ فلسفی است که در مثنوی مطرح نشده باشد ۲۵٤/الف. واینکه موضع مولانا در آن به موضع غزالی می‌ماند ۲۵٤/ب. و اینکه مثنوی تعلیم فلسفی منظمی را در نظر ندارد ۲۵٤/پ. و اینکه در نقد اهل فلسفه مولانا ناظر به شک آنها در تعالیم شریعت است ۲۵۵/الف. و نفرت و ناخرسندی مولانا از مشتغلان بدان ۲٦۰/پ.

فلسفی: و نقد مولانا از طرز تلقی وی از قرآن ۱۸٦/ب. و اینکه نطق جمادات را که محسوس حواس اهل دل است نمی‌تواند ادراک کند ۲۰۵/ب. واینکه شک کردنش در وجود حق شک کردن در تمام هستی است ۲۵۳/ت. و اینکه طالب استدلال و باحث فلسفی دلیل را بین خود و مطلوب فاصله می‌کند ۲۹۵/ب.

فلوطین: و سؤال او راجع به ارتباط عشق با موجود زنده که در کلام مولانا هم هست ۲۷۹/ت.

فنا: تعریف ومنشأ استعمال ۱۰۵/زا. قول در باب فناء ذات و فناء صفات ۱۰۵/زا. و مسألهٔ فنا در ذکر، و فناء کلی ۱۰۵/زا. فناءدرصفات یافناءدراوصاف که با فناء در ذات تفاوت دارد و تصور حلول واتحاد را هم الزام نمی کند ۲۷۹/پ. و اینکه صوفیه آن را پایان خط سیری می دانند که از مرحلهٔ تبتّل و توبه آغاز می‌شود ۳۸۸/الف. که از خود رهایی و موت ارادی تعبیری از آن است و در واقع فناء از صفات بشری است اما بدون آن وصول الی الله حاصل نمی‌آید ۳۸۸/ت. و اینکه وجدان آن تجربهٔ باطنی است و در عبارت نمی گنجد ۳۹۰/الف.

فناء درشیخ: که نزد سالک آغاز تجربهٔ از خود خالی گشتن است ۲۷۶/پ.

فناء فی‌الله: که موجب بقاء بالله است و قصهٔ شیر و گرگ و روباه در مثنوی این معنی را تمثیل می کند ۳۸۹/الف.

فواتح سُوَر: و تفسیر آنها نزد مولانا و ۲۰۶/ب.

فواید والد: تعبیر مولانا از معارف بهاء ولد ۲۶۷/الف.

فیثاغورس: و قول در باب منشأ موسیقی ۲۵۶/ب.

فیض: واینکه استمرار فیض از ذات مفیض موجب سیر الی الکمال در مورد تمام کاینات است ۳۳۲/ج.

فیلسوف: و اینکه پشت به گنج دارد و ازین رو بدان دست نمی یابد ۲۸/چ.

فیه مافیه: که مندرجات آن مجالس مولانا و مذاکرات آن را تصویر می کند ۵۵/ب. و اینکه از آن در فهم و کشف اسرار مثنوی فواید بسیار به دست می آید ۵۶/ الف. و اشاره‌یی که درآن به ولایت وقوم وتبار مولانا هست ۵۸/ت.

قابلیت: و اینکه در فعل و صنع حق قابلیت مصنوع شرط نیست ۳۱۶/ث. و اینکه اگر قابلیت شرط می بود هیچ معدومی به هستی نمی‌آمد ۳۱۶/ث. و استعداد قوابل که فعل حق بر آن متوقف نیست ۳۷۸/چ. نفی قابلیت هم متضمن نفی سنة الله که سنّت خلاقهٔ اوست نیست ۳۷۸/ح.

قابیل: و اینکه گورکنی که وی از زاغ آموخت رمزی از اعتماد انسان برعقل حسیّ است ۲۹۶/ب.

قاضی وصوفی: در قصهٔ مرد رنجور که بیشتر بر عنصر گفتار مبتنی است ۱۵۹/ث.

قاف: وصف کوه قاف ۶۹/چ.

قافیه: و طرز تلقی مولانا از آن در مثنوی و دیوان ۱۴۱/الف. اینکه قافیه‌اندیشی گاه مولانا را به تعبیرهای نامقبول وامی دارد ۱۴۱/ ب ـ ت.

قانعی طوسی: که با وجود طعن در سنائی در پیش مولانا از در تسلیم درمی آمد ۵۴/پ. و اقدام وی به نظم کلیله و دمنه ۱۶۵/ت. و اینکه مناقشهٔ او با مولانا در باب سنائی مربوط به مسألهٔ جواز تضمین آیات در شعر بوده است ۱۹۱/الف. واینکه مولانا بر رغم مناقشهٔ وی اخذ و تضمین قرآن را متضمن تبرّک و تیمّن می داند ۲۰۸/ت.

قبض اعمی: وتحقق و بیع و تاوان در مورد فقدان رؤیت ۱۰۶/ر.

قبض و بسط: تعریف نزد صوفیه و در کلام مولانا ۱۰۵/ژا.

قبطی و سبطی: و داستان آب نیل، و اینکه مولانا در نقل حکایت به مناسبت به تبدیل مخاطب می پردازد و در اشاره به مثنوی قبطی مخاطب نیست ۸۵/ث. که نقل داستان آنها در قصهٔ مجاوبات موسی و فرعون مغایرت با تاریخ محسوب است ۱٦۱/ت. و اینکه در احتجاج آنها سخن از نخل مریم در میان می آید ۲۰۱/ث.

قبله: و تحری آن در نماز ۱۰٦/ز.

قدرت و غلبه: و اینکه در نزد فرعون موجب استمرار در طغیان و غفلت بود، اما در نزد سلیمان موجب آن نشد ۳٤۲/ث.

قَدَری: و اینکه معتزله را هم قدری و قدریه خوانده‌اند ۲٤٦/ب، ت. واینکه به سبب شرک خفی که لازمهٔ قول وی در اسناد فعل به عبد است قدریه را مجوس امّت خوانده‌اند ۳۲۲/پ.

قرآن: و اخذ بعضی امثال آن در مثنوی ۷۵/الف. وکثرت نسبی لغات مأخوذ از آن در مثنوی ۱۰۳/الف—ث. و تعبیرات مأخوذ از آیات و الفاظ آن در مثنوی ۱۰۳/ب—ث. و اینکه زمینهٔ فکر و بیان مثنوی بیش از هر چیز متأثر از قرآن است ۱۸۵/الف. اینکه حرفهٔ وعظ و تذکیر مولانا تبحر در قرآن را بر وی الزام می کرد ۱۸۵/ب. و اینکه تأثیر قرآن هم در لغات و تعبیرات مثنوی پیداست هم در معانی و افکار آن ۱۸۵/ث—چ. و اینکه اشارات قرآن را مولانا بی هیچ تأویل می پذیرد و هرگونه چون و چرا را در آن باب ناروا می داند ۱۸٦/الف. و بیان آنکه قرآن رسن است و جز آنکه میل گرایش به بالا دارد از تمسک به آن نجات نمی یابد ۱۸۷/ب. و اینکه قرآن ورای ظاهر باطنی دارد و اشارت حدیث در این باب ۱۸۸/الف. واینکه تأویل قرآن را به اعتقاد مولانا باید از قرآن جست، و از کسی که آتش در هوس زده است و ظاهراً مراد الراسخون فی العلم باشد که در صحت این دعوی اختلاف است ۱۸۹/الف، ب. اینکه قرآن بر وفق قول مولانا، هفت توست و بطن چهارم آن را جز خدای نداند ۱۸۸/ الف، پ. و اینکه توقف در ظاهر موجب فزونی عجب و انحراف از سیر معنی است ۱۸۸/ت، و اینکه جواز تضمین آیات آن در شعر محل اختلاف بوده است ۱۹۱/الف، ۲۰۸/ت. و اینکه هرکس با قرآن انسی دارد، بعضی موارد را نیز که در مثنوی اشارت یا تصریح به اخذ نیست می تواند با مأخذ قرآنی منطبق کند ۱۹۱/پ، ت. و اینکه اقتباس از قرآن در مثنوی گاه با اخذ از یک تعبیر و گاه بدون نظر به معنی قرآنی لفظ صورت می گیرد ۱۹۱/ث—چ. و اینکه گاه ضرورت وزن گویندهٔ مثنوی را وامی دارد تا ضمن اخذ واقتباس در بعضی الفاظ تصرف جزئی کند ۱۹۲/الف. و اینکه استنباط معانی مختلف در موارد مختلف اخذ و استشهاد از آیات واحد، متضمن تناقض نیست و با یکدیگر تطبیق پذیرند ۱۹۳ ب—ر. واینکه بعضی تعبیرات را که مولانا از آن اخذ می کند در معنی مجازی بکار می برد ۱۹٤/الف. و اینکه غیر از گویندهٔ مثنوی اشخاص قصه هم به آیات قرآن تمسک می کنند ۲۰۰/الف. و اینکه در باب قرائت آن هم در مثنوی گه گاه بحث هست ۲۰٦/الف. و اینکه مخاطب آن اهل هدایت هستند و به همین سبب اهل ضلال جز ظاهر آن را درک نمی کنند ۲۰۸/ب. واینکه عوام متشرعه از تدبّر در آن و درک لطایف محروم‌اند ۲۰۸/پ،ت. و اینکه ترک ادب در اشارت بدان در مثنوی محل نقد است هر چند از باب احساس انس و الفت دایم بنظر می‌رسد ۲۰۸/ث، ج. و اینکه تصویر عالم در مثنوی خطوط اصلیش مأخوذ از قرآن است ۳۰۳/الف.

قره‌طای: و مدرسهٔ او ۳/پ. امیر جلال‌الدین که به اصرار او در سلطنت علاءالدین کیقباد دوم در برادرش هم شریک شدند، وفات ٦۵۲. ٤٤/ح.

قزح: مقایسه شود با یادداشت شمارهٔ ۱۶ مربوط به ۱۲۸/ت.

قزوینی: و کبودی زدن اهل آن ۱۱۲/پ. و اینکه اهل آن به سبب واقع بودنش در ثغر ملاحده در آن ایام اهل قزوین به فروسیت و پهلوانی تظاهر می کرده اند ۱۱۲/پ. و کبودی زدن قزوینی که قصهٔ وی متضمن نقد اجتماعی است ۱۸۲/الف و ۳۷۱/ذ.

قُصّاص: و مذکّران که ذکر عجایب خلقت در نزد آنها رایج است ۹۹/چ. و اینکه بعضی حکایات مثنوی در باب سیرت رسول و صحابه از روایات آنها مأخوذ است ۱۶۸/ب.

قصر: در قصهٔ ابلیس ومعاویه که باید به دوران امارتش در شام مربوط باشد نه عهد اقامت در مدینه ۱۵۳/ت.

قصّه: واینکه بعضی انواع آن بیشتر بر عنصر گفتار تکیه دارد ۲۹/پ. و اینکه نزد مولانا رمز معنی محسوب است ۸۸/ث. و اینکه در مثنوی غالباً مشتمل بر معنی رمزی است ۱۵۱/الف. و اینکه مولانا آن را همچون پیمانه یی تلقی می کند و سرّ قصه را که رمز آن است در حکم دانه و مظروف پیمانه می داند ۱۵۲/الف. و اینکه شرح آن در مثنوی قصه های مثنوی را قابل طبقه بندی می کند ۱۵۲/ب. و اینکه خواب آور بودنش ناشی از آن است که مخاطب آن عقل خود آگاه نیست ۱۵۳/خ. و اینکه تمثیل آن گه گاه در مثنوی وافی به مقصود نیست ۱۵۵/الف. و اینکه غالب اشکالهایی که در باب حکایات مثنوی است و مولانا را گه گاه در مورد آنها به دفع دخل مقدر وامی دارد به قالب قصه ها مربوط است ۱۵۶/ث. و اینکه مولانا گاه بعضی اجزاء آن را تأویل می کند ۱۵۷/الف. و اینکه پاره یی قصه های مثنوی بیشتر بر عنصر گفتار مبتنی است و تعلیق و دگرگونی ندارد ۱۵۸/الف، ب. و اینکه وحدت و استمرار در خوی و خصلت اشخاص قصه گاه در حکایات مثنوی نیست ۱۶۰/الف، ب. و مغایرت با تاریخ که در بعضی قصه ها هست ۱۶۱/الف. و اینکه تنوع قصه در مثنوی از ویژگی های آن است ۱۶۲/الف. که در مثنوی گه گاه صورت گسترش یافته یی از مضمون اشعار خود مولانا یا سایر شاعران بنظر می رسد ۱۶۴/الف، ب. و اینکه حکایات راجع به اولیا و مشایخ همواره نوعی جنبهٔ رمزی دارد ۱۶۹/ب. اینکه در قصه های تاریخی هم جنبهٔ تاریخی آنها منظور نیست منظور سرّ آن قصه هاست ۱۷۰/الف. واینکه تعدادی قصه های مثنوی در باب صوفیه و مشایخ خانقاه است ۱۷۲/الف. واینکه بعضی حکایات مثنوی در بعضی مآخذ هست اما وجود نظایر آنها در نزد اقوام دیگر حاکی از منشأ عامیانهٔ آنهاست ۱۷۷/الف. و اینکه قصهٔ مستهجن در مثنوی ناظر به هزل نیست به سرّ معنی نظر دارد ۱۷۸/الف، ب. و جنبه های رمزی که در حکایات طولانی مثنوی است ۱۷۹/الف—چ و اینکه جنبهٔ رمزی در قصه های کوتاه مثنوی هم هست ۱۸۰/الف،ث. و قصه های کوتاه مثنوی که غالباً از مقولهٔ لطایف و نوادر محسوب است ۱۸۰/الف. واینکه پاره یی قصه ها در مثنوی مربوط به احوال اشخاص مشهور یا شوخی هایی در باب اهل بلاد خاص است ۱۸۳/الف،ث. واینکه در قصه های مربوط به حیوانات هم اشخاص قصه در احتجاجات خود احیاناً تمسک به آیات دارند ۲۰۲/الف.

قضا: و اینکه حصر همهٔ امور بدان جهد سالک را نفی می کند وجایی برای سلوک نمی گذارد ۲۸/پ. و اینکه رضای بدان مستلزم رضای به کفر نیست ۲۱۱/پ.

قطب: تعریف و منشأ استعمال ۱۰۵/ژا.

قطب الدین شیرازی: و قول وی در باب رؤیا و تلقی حقایق در نوم ۳۲/پ. و قصهٔ صدر جهان و فقیه که مولانا آن را برای وی نقل کرد ۱۷۱/ب. و ردّ معتزله در شیئ بودن معدوم ۲۴۵/پ. و قصهٔ صدر بخارا

قیامت: و توصیف آن در مثنوی ۳۲۵/الف،ب. و اینکه رسول تحقق قیامت روحانی است ۳۲۶/ت و ث. و اینکه دنیا به کوه می ماند هر صدایی را به صورت صدا باز می گرداند ۳۲۵/ت.

قیس و لبنی: مأخذ داستان عاشق دراز هجران. ۱۵۹/ الف.

کاتب وحی: وارتداد او از وهم و اینکه قصهٔ مولانا در این باب به احتمال قوی خلطی باشد بین داستان عبدالله بن سعدبن ابی السرح و عبدالله خطل ۱۸۶/پ—ت.

کاروان عرب: و معجزهٔ رسول، که مأخذ آن ممکن است روایات قُصّاص باشد ۱۷٤/الف.

کاشان: و عمر در شهر کاش ۱۷۰/پ.

کافر که مهمان رسول شد: و اینکه مولانا در نقل قصه به مناسبت مناجات هم می کند ۸۱/ت،ث. و اینکه چرا مولانا در نقل قصهٔ شهادت گفتن وی به صیغهٔ مع الغیر سخن می گوید ۸٤/ت. که ظاهراً نقل آن ناظر به جنبهٔ ترهیبی و ترغیبی باشد ۱۷٤/ب.

کبرویه: و اینکه بهاءولد و عطار هیچیک به آن طریقه منسوب نبوده‌اند ۳۹/ب.

کبوتر بازی: و نقش نی در راندن و پرواز دادن آن ۷۸/ت.

کبودی: و خال کوبیدن نزد قزوینی ها ۱۱۲/پ.

کتاب: و اینکه در مثنوی از قرآن به کتاب و همچنین به ذکر و نُبی هم تعبیر می شود ۲۰۸/الف. و اینکه اورثنا الکتاب کنایه از آن است که خداوند عارفان را بر رموز و اسرار واقف می سازد ۲۰۷/ب.

کتارسیس: در مفهوم تطهیر و تزکیهٔ نفس نزد ارسطو ۲۵۶/پ.

کثرت: و اینکه کثرت ظهورات در وجود قادح در وحدت ذات نیست ۳۸۳/پ.

کدبانو و نخود: که مولانا در قصهٔ آن لزوم تحمل درد و محنت را برای نیل به تصفیهٔ نفس نشان می دهد ۳۱۳/پ.

کرامیه: و سابقهٔ فعالیت آنها در خراسان که حتی در عهد فخر رازی و دوران کودکی مولانا هم در هرات فعالیت داشته‌اند ۲٤۹/ب.

کربلا: ضرب المثل در مورد محل رنج وابتلا ۱۱۸/پ.

کرتیزشنو: در شهر افسانه ها با کور دوربین و کرتیزشنو ۷۶/ب.

کردومرد: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/ت.

کرم: واینکه مشرکان به کرم درون سرگین می مانند و چون آنجا از رش نور حق بی‌بهره‌اند در ظلمت شرک می مانند ۲۲۱/ب. واینکه انسان به کرم حقیری می ماند که در درون سیب است و تا وقتی آن را نشکافد از درخت و باغ و آنچه ماوراء سیب است خبر نمی یابد ۲۹٤/الف.

کسائی: و اخذ از یک شعر او در دیوان کبیر ۱۳۱/ الف.

کسنوفانس: واشاره به قول وی درباب خدا ۳۷۹/ب.

کسرشهوتین: که عبارت از مبارزه با شهوت بطن و شهوت نکاح است ۳٦۵/ الف،ب.

کشتی: و قصهٔ آن درویش که در کشتی متهمش کردند ۱۷۵/پ.

کشف غطاء: رجوع شود به: یقین ۱۰۵/گا.

کف: واینکه در حکایت پیل و اختلاف در شکل آن کف دست کف دریا را برای مولانا تداعی

می کند ۸۷/ ب ـــ ت.

گفتار: و اینکه سادگی و گولی او موجب صید شدنش می شود ۶۹/ج.

کفر: و اینکه رضا به کفر کفرست ۳۲۳/چ،ح. نیزرجوع شود به: رضا.

کلام: و طرز تلقی مولانا از متکلمان و کلام ۲۴۴/الف. اینکه مولانا اهل کلام را باحث و مفلسف می خواند و بدین عنوان آنها را تخطئه می کند ۲۴۴/ب. و وجود تعدادی اصطلاحات متکلمان در مثنوی ۲۴۵/الف.

کلب معلّم: و اینکه صیدوی حلال است ۱۰۶/ر. که آنچه صید کند حلال است و تشبیه نفس ریاضت یافته به او ۳۴۴/الف.

کلی طبیعی: و تمثل به مفهوم آن در مثنوی ۲۴۲/پ.

کلیله و دمنه: ترجمهٔ ابوالمعالی و نقل عبارت کلّ سرّجاوزالاثنین - در نسخ جدید آن ۱۰۰/ب. که برای دفع ملال می خوانند ۱۵۲/ث. و حکایت باب بوم و غربان که قصهٔ وزیر جهود آن را به خاطر می آورد ۱۷۳/پ. و اینکه قرآن خواندن غافلان با خواندن کلیله تفاوت ندارد ۱۸۷/الف.

کمال الدین حسین: خوارزمی از مشایخ کبرویه، و مؤلف جواهر الاسرار در شرح مثنوی ۳۹۷/ت.

کمال دده: از اهل آقشهر سرایندهٔ مناقب نامهٔ منظوم ترکی ۳۰/پ.

کماهی: تعبیری از حقیقت اشیاء که رسول راست و عام خلق از آن بی بهره‌اند ۳۴۹/ت،ث.

کمپیر کابلی: در قصهٔ آن پادشاه زاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود ۲۶/ث.

کمیل بن زیاد: و خبر او در باب حقیقت و تفسیری که وی در این باب از قول امام نقل می کند ۳۷۹/ت.

کن: و اینکه اعیان ثابت در اجابت آن امر، از عالم عدم مضاف به عالم وجود می آیند ۳۰۷/ب. واینکه آن را کلمة الحضره خوانند ۳۰۷/پ.

کنز: رجوع شود به: گنج.

کنعان: پسر نوح و اینکه مکالمهٔ فرضی بین او و پدرش را مولانا به صورت خطاب تقریر می کند ۸۶/ب.

کنگره: و تمثیل نور و کنگره والزام به ویران کردن کنگره هرچند نوعی توحید وجودی را متضمن است ناظر به جنبهٔ وقوعی نیست ،مفهوم شهودی دارد ۳۸۵/پ.

کنیزک: که در قصهٔ پادشاه و کنیزک آنچه مایهٔ بیماری اوست خود بیماری بیمارگونه است و منشأ آن جز صورت و رنگ و بوی ظاهر نیست ۲۸۲/پ ـــ ث. و اینکه وجود وی رمزی از «روح دربند خودی مانده» است که تا از آن رهایی نیابد به عشق برتر که عشق پادشاه است راه نمی یابد ۲۸۳/ج. واینکه عشق او به زرگر و نجات از آن نشان می دهد که عشق صورت هم متوجه به مجرد صورت نیست ۲۸۵/پ.

کودک: در قصهٔ پادشاه جهود و آتش که ممکن است قصهٔ او مأخوذ از آداب شمنی باشد ۲۹۴/ث وتمثیل سفال و جواهر که در بازی آن دو را با هم اشتباه می کند ۳۴۰/پ.

کوردوربین: در شهر افسانه ها با کر تیزشنو و برهنهٔ دراز دامن ۷۶/ب.

کور و کبود: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/ث.

کوزهٔ شکسته: واشارت به این تجربه در خرید سفال در کلام برهان محقق و قول ذوجانس کلبی

۲۶۷/پ.

کوسه: و حکایت او با امرد در خانقاه و قصه دب بردن صوفیان بر امرد در آنجا ۲۷۷/الف. که قصهٔ آنها شیوع رسم شاهد بازی را در خانقاه‌ها نشان می دهد ۳۶۸/پ.

کون و فساد: در عالم حس ۳۱۱/الف.

کوه: واینکه دنیا به کوه می ماند هر صدایی را به صورت صدا باز می گرداند ۳۲۵/ت.

کهربا: وصف آن درمثنوی ۶۹/چ.

کیس: مسألهٔ کیس و حکم سارق در آن باب ۱۰۶/ر.

کیمیاخاتون: دختری که پروردهٔ حرم مولانا بود و مولانا اورا به شمس تزویج کرد ۵۱/پ.

گاو بحری: در قصهٔ گاو عنبر ۶۹/ت.

گاو سیاه: و تشبیه آفتاب و ماه روزقیامت به آن درمثنوی ۲۶۷/ب.

گدایی: و دریوزگی که بعضی مشایخ آن را جزو تربیت و موجب نیل به تزکیه دانسته اند ۵۳۷/ث.

گرج: و ذکرنام آنها درقصهٔ مربوط به عهد فرعون ۱۹/پ.

گره: و گره گشایی مشتغلان به علم بحثی که یادآور حال آن مرغ است که همهٔ عمر را صرف گشودن و بستن گره می کند ۲۸۶/ح. و تمثیل مرغ که اشتغال به بستن و گشادن آن وی را ازپرواز دراوج‌ها بازمی دارد ۳۴۰/ج.

گره گشایی: در قصه، که ضمن قصه‌های مبنی بر گفتار نیست ۱۵۹/ت.

گفتار: و اهمیت عنصر گفتار در بعضی قصه‌ها ۲۶/ت. واینکه قصه‌های مبنی بر آن غالباً تعلیق و دگرگونی ندارد ۱۵۸/ب.

گل: و نسبت بوی گل با آن ۹۱/ت.

گل و بلبل: رجوع شود به: شمع و پروانه ۱۵۶/ج.

گنج: و رمز گنج‌نامه و تیری که طالب گنج می‌اندازد ۲۸/ث. و اینکه گنج از طالب دور نیست ۲۸/ث. و اینکه فیلسوف پشت به گنج دارد و به این جهت به آن راه‌نمی برد ۲۸/ح. و حدیث گنج مخفی در روایات صوفیه ۲۱۲/ث. و اینکه اهل غفلت به صاحب گنج بینوایی می‌ماند که بر روی گنج عمرخود را در دکان پاره‌دوزی تلف می کند ۳۴۳/خ. و حکایت مرد میراث یافته که رمزی از پایان حال مولاناست ۳۹۲/ب.

گندم: و حاصل آن درقصهٔ سؤال موسی درباب هلاك خلق، که تمثیل آن متضمن نفی کل اسباب و اغراض نیست ۳۲۳/ث.

گنوسی: و روایت نغمهٔ مروارید درباب تمثیل روح درعالم ۲۶/ث.

گوته: و انعکاس مضمون نی مولانا دربعضی تعبیرات دیوان شرقی به شیوهٔ خاص وی ۳۹۹/پ.

گوسالهٔ سامری: و خطاب موسی به آن مست خیال که به صدای او دل می‌بندد ۳۵۲/ج.

گوشیار: منجم و شاگرد مغروری که داشت ۲۸۴/ت.

گیلان: وقصهٔ گیلانی با درویش که حاکی ازنامساعدی هوای آن سامان است ۱۸۳/الف.

لارنده: در ولایت روم که گویند بهاءولد در عزیمت قونیه قریب هفت سال آنجا توقف داشت ۴۲/ج، ۴۳/ب– پ. و اینکه مؤمنه‌خاتون مادر مولانا در مدت توقّف دراین‌شهر وفات یافت ۴۳/ث.

لازاریو دتورمس: که قصه‌اش شبیه قصهٔ جوحی است ۱۷۷/ث.

لامکان: تعریف، بروفق استعمال مولانا ۱۰۵/شا.

لاوالاً: تعریف و منشأ استعمال ۱۰۵/سا.

لاهوت: تعریف نزد صوفیه با توجه به استعمال مولانا ۱۰۵/صا.

لایب‌نیتس: و قول وی در تعریف عشق که آن را مبنی بر غیرپرستی می کند ۲۷۵/الف.

لباس: و تمثیل لابس و لباس در مورد روح و جسم ۸۳/ب، پ. و اینکه تمثیل تن به لباس در تقریر بقاء روح مطرح است ۸۹/ث.

لبیدبن ربیعه: شاعر عرب و یک‌مصرع معروف او که مولانا تضمین می‌کند ۱۰۵/ک. و تضمین مصرع اول مطلع یك قصیدهٔ او در مثنوی ۱۲۷/ث. اشاره به اینکه وی به علت نزول وحی ترك شاعری کرد ۱۲۷/ث.

اللج شوم: و مورد تعبیر و استعمال در مثنوی ۱۰۰/الف.

لطف حق: و اینکه بعثت انبیا مبنی بر آن است، و عام خلق چون نمی‌دانند با رسولان به معارضه برمی‌خیزند ۳۴۸/ت. و اینکه ظلوم جهول برای نیل به هدایت محتاج آن‌است ۳۴۹/ب.

لطفی: مؤلف اثری ترکی در مناقب مولانا موسوم به حلیهٔ حضرت خونکار ۳۰/پ.

لطیفهٔ انسانی: و اینکه تمام آنچه را در سیر مراتب در آن هست مانعی برای عبور به ماوراء آن می‌یابد ۳۰۶/الف. اینکه نیل به کمال حقیقت انسانی از آن طریق حاصل است و در نزد صوفیه تعبیر به دل و قلب می شود ۳۳۴/ث.

لغز: درباب سه گونه زن و جواب عاقل دیوانه‌نما ۷۶/پ.

لغز و معمّا: رجوع شود به: معمّا و لغز.

لقمان: و قصه‌های مربوط به او که در مثنوی آمده است ۱۸۳/ب. و اینکه مولانا وی را مستفیض از مشکات نبوت داود نشان می دهد و خود وی را از انبیا نمی شمرد ۳۴۷/پ.

لقمه: و اینکه احیاناً مانع از استغراق گوینده در موضوع بحث می شود ۱۸/ج.

لقیته نقابا: واستعمال نقاب دراین معنی ۹۴/پ.

لنگ و لوك: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/ث.

لوت و پوت: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/ث.

لولاك: و حدیث مربوط به تقدم غایی رسول بر خلقت افلاك ۲۱۲/ج.

لیس کأیس: تعبیری از عالم نیست هست‌نما که عالم حسّ است ۳۰۷/پ.

لی مع الله: در معنی وقت و تفسیر غیبت و حضور ۲۱۴/پ.

ماتریدی: و تمایل مولانا و متکلمان حنفی به طریقهٔ آنها ۲۴۷/الف، و تمایل مولانا در عقاید به طریقهٔ او ۳۵۵/پ. و اینکه مولانا هرچند از موضع وی به مسائل کلام می‌نگرد غالباً دراین‌مسائل راه‌حل صوفیانه دارد ۳۷۸/ث.

مادر: و تمثیل کشتن وی آنجا که رمزی از نفس است ۳۶۴/پ.

مار: و اینکه چگونه مرغ را صید می کند ۶۹/ث. و اینکه درقصهٔ مارگیر و آفتاب بغداد رمزی از نفس است ۳۳۹/ث.

مارگر: حیّهٔ صمّاء و قصه های مربوط به آن در دمیری ۶۹/ج.

مارگیر: و قصهٔ اژدهای افسرده که درتصویرمعرکه‌وی مولانا قدرت قصه‌پردازی فوق‌العاده نشان می دهد ۱۴۴/ح. و اژدهای افسرده که شرّ آن ناظر به نفس امّاره است ۱۵۳/ب. و اینکه مولانا در نقل آن قدرت در توصیف و مهارت در قصه‌پردازی را نشان می دهد ۱۴۴/ح. و قصهٔ آنکس که ماروی را ربود نشان می دهد که آدمی خیر و شرّ خود را تشخیص نمی دهد ۳۱۵/الف. و قصهٔ اژدهای وی و آفتاب بغداد ۳۳۹/ث.

مازاغ: و اینکه اشارت به ترك ماسوی است به اهل حسّ، از جانب رسول که صاحب این مرتبه بود ۲۰۷/ب. و عقل مازاغ که تعبیری از عقل وحیی است ۲۹۶/پ.

ماسوی الله: یا ماسوی که تبتّل عارف وی را بــکلّی از آن منقطع می کند ۳۶۳/ب.

مال: و اینکه مال صالح که مرد صالح دارد مذموم نیست ۲۲۴/پ.

مالبرانش: و قولش در رؤیت فی الله که درنمازعارف درحکایت دقوقی هم نظیر آن هست ۱۵۳/ج.

مامضیٰ: و اینکه اشارت به این قوم در مثنوی بهانه‌یی برای ذکر نام حسام‌الدین بوده است ۴/ح.

ماوراء اسباب: عالم ماوراء حس که حکم ارتباط علت و معلول در آنجا حاکم نیست ۳۱۷/ب. و اینکه عدم توجه به آن انسان را به اعتماد بر فعل خویش وامی دارد و از «استثناء» که توجه به مشیت حق است بازمی دارد ۳۱۹/ث.

ماوراء حسّ: و اینکه منکر فقط چون از ظاهر نمی‌تواند تجاوز کند در قبول آن اظهار تردید می کند ۲۹۴/پ.

ماهی: و تفاوت حال وی با «جزماهی» و مراتب اهل سلوك در تمثیل حال آنها ۳۴۱/پ. و زنده‌شدنش در قصهٔ خضر و موسی، و اینکه شامل رمزی از حیات روحانی سالك درغلبه بر ظلمات نفس است ۳۵۲/ج.

مبارا: که نوعی طلاق است ۱۰۶/د.

مبدع: و اینکه مبدع بودن حق از آن روست که از عدم صرف هستی به وجود می آورد ۳۰۷/ب. که عالم را از لاشیٔ و لیس مطلق به وجود می آورد ۳۸۱/الف.

متنبّی: وعلاقهٔ مولانا به دیوان او که شمس وی را از آن منع می کرده است ۱۲۳/ت. اینکه تأثیر شعر متنبّی در مولانا از دیوان کبیر و فیه مافیه هم مثل مثنوی برمی آید ۱۲۳/ث. اینکه شاید توجه به ابوالعلاء المعرّی هم نزد مولانا ناشی از علاقهٔ معرّی به‌متنبّی باشد ۱۲۷/ب. بعضی مضامین او که درمثنوی مأخوذاست ۱۲۷/ث، ج.

مترسّمان: و اینکه نزد بعضی از آنها شاهد بازی رایج است ۲۷۷/الف. که در ظاهر عبادات و معاملات یا در صورت ریاضات متوقف می شوند ۳۴۶/ث. و اینکه از صوفیه کسانی که گه گاه درمثنوی مورد طعن می شونداین متشبهان به‌قوم و پاسداران ظواهر آداب و رسوم آنها هستند ۳۶۶/پ. و اینکه مولانا آنها را نقش درویش می خواند و به تیغ چوبین تشبیه می‌نماید ۳۶۶/ت. و اینکه آلایش به شاهد بازی و اشتغال به رقص و سماع مبنی بر شهــوت مربوط به آنهاست ۳۶۷/ح. که خرقه‌پوشی آنها وسیله‌یی برای خودنمایی است

۳۶۸/ت.

مثال: تعبیر از قصه که به عنوان شاهدنقل می شود ۱۵۴/پ،ت. تعبیر از معنی رمزی آن در کلام صدرالدین قونوی ۱۵۴/ث. در مفهوم حاصل تمثیل ۱۵۴/ج.

مِثل: و بیان تفاوتش با مثال ۱۵۴/پ.

مَثَل: قول مأثور یا عبارت مشهور که تعداد قابل ملاحظه یی از آنها با لفظ یا مضمون به زبان عربی در مثنوی هست ۹۹/ب— پ، ۱۰۰/الف—پ. و اینکه امثال مثنوی غالباً عین و احیاناً جزو لفظ عربی را همراه دارد ۱۰۰/الف— پ. امثال فارسی که هم تعداد زیادی از آنها در مثنوی هست ۱۱۷/ب— پ. تعداد زیادی امثال عربی که در مثنوی هست ۱۲۸/پ. تعبیری از قصه ۱۵۴/پ، ت. درمفهوم آنچه از تمثیل حاصل می شود ۱۵۴/ج. و اینکه در مثنوی اخذ و نقل امثال قرآنی مبنی بر حکمت وموعظهٔ حسنه است ۱۹۶/الف.

مثنوی: و اینکه عدم افتتاح آن با حمد و بسمله یک و یژگی آن محسوب است ۱/الف. واینکه ابترماندنش مایهٔ طعنی نشده است ۱/الف. و اینکه با وجود ناتمام ماندنش چیزی ازپایانش را مولانا به اشاره بیان می دارد ۱/ب. و نقش اصرار و درخواست حسام الدین در نظم و تطویل آن ۲/الف. و مجالس نظم آن ۲/پ. شیوهٔ املاء مثنوی و اینکه در نظم ابن فارض و شیخ شبستری هم نظیر دارد ۲/پ. و اینکه مجالس نظم آن شبها و گاه روزها بوده است ۳/الف. و اینکه آغازاملاء آن چهارسالی قبل از۶۶۲ و پایان آن چند هفته ای قبل از ۶۷۲ بوده است ٤/الف. اینکه تمام مدت اشتغال به نظم آن با تأخیری که بین دفتر اول و دوم روی داده است چهارده سال باید بوده باشد ٤/الف. منظومهٔ تعلیمی صوفیانه که تذکرهٔ واقعات شخصی گوینده هم هست ۴/ت. تعداد ابیات دفاتر ششگانه آن ٤/الف. و اینکه جو روحانی آن ورای قلمرو تاریخ است ٤/ب. و اینکه انعکاس حوادث و احوال زندگی در آن به پرتو نوری که درون معبد بتابد می ماند ٤/ت. و سابقهٔ بحر رمل در تقریر معانی مشابه آن از عهد رودکی و عطار ٤/ث. و اینکه در تمام دفاتر آن جای جای اشارتی به حسام الدین چلبی دارد ٤/ج. و اینکه به نام شمس و صلاح الدین هم در آن اشارتها هست ٤/ح. و اینکه تأخیر دفتر دوم ممکن است نزد مولانا اشارت به لزوم آمادگی حسام الدین جهت یك ولادت ثانی بوده باشد ۶/پ. دفتر سوم و اینکه مقارن آغاز این دفتر هم حسام الدین راامراض جسمانی مانع ازجد کردن درمطالبهٔ نظم آن بوده است ۷/الف و اشارت مولانا در آغاز دفتر چهارم به پویندگی و بالیدن آن که مدیون کشش حسام الدین چلبی است ۸/پ. و اینکه در فاتحهٔ دفتر پنجم آن مولانا حسام الدین را به مقاومت در مقابل حساد تشویق می کند ۹/الف— ت. و تعبیر حسامی نامه در مورد آن در آغاز دفتر ششم ۱۰/الف. اینکه دفتر ششم را مولانا متضمن اتمام مثنوی می داند و وعدهٔ شرح بعضی اسرار را هم می دهد ۱۰/ب. اینکه بعضی اشارات و امارات دراین دفتر ششم حاکی از وجود ملال و خستگی است که به پایان عمر مولانا مربوط است ۱۰/پ. و اینکه مولانا آن را با تعظیم و توقیر یاد می کند و القاب و اوصاف معنوی برای آن ذکر می کند ۱۲/الف— ت. و اینکه وفات مولانا آن را در دفتر ششم ناتمام گذاشت و خلیفهٔ وی و فرزندش توفیق شرح اسرار آن را نیافتند ۱۱/الف. و اینکه خاتمهٔ ولدی نشان می دهد که مولانا قبل از وفات یکچند عمداً از ادامهٔ مثنوی باز ایستاد و آن را ناتمام گذاشت ۱۱/ب. و اینکه نکات عمده اما نه تمام نکات هردفتررا مولانا در دیباچه های آن تقریر می کند ۱۲/پ. و اینکه مولانا آن را در دیباچهٔ دفتر سوم کتاب الهی ربانی می خواند و مثل «ذکر» مشمول حفظ و عنایت ربانی تلقی می کند ۱۵/الف. و اینکه مولانا در دیباچهٔ دفترپنجم آن را

تبیان معنوی می‌خواند و در دیباچهٔ دفتر ششم آن را مصباح ظلام وهم و شبهت می‌یابد که آن را به حسّ حیوانی درك نتوان کرد ۱۵/پ و ث. و اینکه مولانا آن را از مقولهٔ وحی دل که خاص اولیاست می‌پندارد و الهام و تلقین تقاضاگر درونی را در ایجاد آن خاطرنشان می کند ۱۶/ الف و ب. و اینکه مولانا طعن طاعن را درباب آن ناشی از حسد می‌داند و آن را مثل طعن کفّار در باب قرآن می‌یابد ۱۷/ الف و ب. و اینکه خود مولانا ایجاز و اطناب در آن را ورای ارادهٔ خویش و از القاء غیبیان و صاحب مرکزان می‌داند ۱۷/پ. و اینکه مولانا آن را به جزیرهٔ معنوی تشبیه می کند ۱۷/ت. و اینکه مولانا آن را تشبیه به سیبستان می کند که بوی آن را همه کس درك نمی کند ۱۷/ث. و اینکه جز گوش وحی جو آن را درك نمی کند و در همه کس هم تأثیر نمی‌بخشد ۱۷/ث. و اینکه هرکس سرّپنهان حکمت را نمی‌شناسد آن را قصه و افسانه می‌یابد و جز پوست و قشر از آن درك نمی کند ۱۷/ج. و اینکه با وجود شوریدگی‌های گوینده سررشتهٔ کلام درنظم آن از دست مولانا خارج نمی شود ۲۰/ب. و طرز ارتباط مطالب آن در دفاترششگانه۲۱/الف ــ پ. و اینکه حسام‌الدین بعد از تحریر ابیات آنها را به آواز خوب بر مولانا می‌خوانده است ۲۱/پ. و اینکه چهارده سال آخر عمر مولانا صرف نظم آن شد ۵۶/ الف. مجموع قصه‌های رمزی و غیر رمزی که نوعی اودیسهٔ روحانی است ۶۱/الف. و تشبیه آن به کومدی الهی اثر دانته ۹۱/ث. که قالب و صورتش از آن یك منظومهٔ تعلیمی می‌سازد ۹۲/الف، ب. و اینکه سبك بیان آن ترکیبی از قیاسات خطابی با بلاغت منبری است ۹۲/ب ــ ث. و اینکه برخی لغات علمی در آن خارج از اصطلاح و در تعبیری خاص استعمال می شود ۱۰۸/ج. و اشتمال آن بر لغات و آداب مأخوذ از فرهنگ عامه ۱۱۰/ب ــ ث. و اینکه جزئیات زندگی هرروزینه رنگ واقع‌بینی خاصی بدان می دهد ۱۱۱/ الف ــ پ. و اشتمال آن بربعضی خرافات عامیانه ۱۱۲/ الف، ب. و اینکه بعضی رسم‌ها و متلك‌های عامیانه هم در زبان آن انعکاس دارد ۱۱۲/پ. و اشتمال بر لغات محاوره و محلّی که رنگ واقع گرایی خاصی هم به آن می دهد ۱۱٤/ الف، ب. و وجود تعدادی لغات ترکی و مغولی و یونانی در آن ۱۱۶/الف ــ پ. و اشتمال آن بر لغات مربوط به تفریحات و بازیها که از آشنایی با فرهنگ عامه ناشی است ۱۱۹/الف ــ پ. و اینکه الفاظ فحش و لغات مستهجن در آن ناشی از ارتباط مولانا با فرهنگ عامه است ۱۲۰/الف ــ ت. اینکه تعداد قابل ملاحظه‌یی لغات نادر و طرفه دارد ۱۲۱/الف ــ پ. و اینکه در هر قصه بطور ماهرانه‌یی الفاظ مناسب با قصّه در آن بکار می رود ۱۲۱/ت، ث. و اخذ و اقتباس و اشارت به مضامین و الفاظ بعضی اشعار متقدمان در آن ۱۳۲/الف ــ خ. واینکه با وجود مسامحات و بررغم اشتمال بر بحث و استدلال از جهت تصویر پردازی و توصیف مناظر گه گاه قدرت بیان گوینده را فوق‌العاده نشان می دهد ۱٤٤/الف ــ خ. و اینکه پاره‌یی جزئیات آن از لحاظ اشتمال بر فنون شعر لطیف بیان شاعرانهٔ فوق‌العاده دارد ۱٤۵/ الف ــ ث، ۱٤۶/ الف ــ پ. و طبقه‌بندی مأخذ قصه‌های آن ۱۶۵/الف ــ ج. و اینکه قصص قرآن آن غالباً بر روایات صوفیه و اهل تذکیر مبتنی است ۱۶۶/ الف. و اینکه قصص مربوط به رسول و صحابه در آن از روایات وعاظ و قصاص یا از حکایات صوفیه مأخوذست ۱۶۷/ الف ــ ث. و اینکه در قصه‌های مربوط به رسول و صحابه گه گاه پاره‌یی مسامحات دارد ۱۶۷/ب ــ ث. و نقش روایات صوفیه در قصه‌های وی راجع به احوال رسول و صحابه ۱۶۸/ الف ــ ث. و اینکه سابقهٔ حکایات آن منافی با اصالت ابداع و بیان مولانا نیست ۱۸٤/ الف. واینکه کثرت معانی و تعبیرات مربوط به قرآن، و تأویل و تحقیق در آن از این کتاب نوعی تفسیر صوفیانه موافق به مذاق اهل سنت می‌سازد ۱۸۵/ج، چ، ۲۰٤/الف، ب. و نقد کسانی که قرآن را برای دفع وسواس خاطر می‌خوانند ۱۸۷/ الف. و اینکه اخذ لفظ و مضمون قرآن در آن از

باب تبرّك يا از باب استدلال و استشهاد است ۱۹۱/الف. اینکه در اکثر موارد به جهت ضرورت شعری اخذ با تصرّف مقرون است ۱۹۱/ب. اینکه اخذ وتضمین الفاظ ومعانی قرآن در مثنوی انواع دارد ۱۹۱/ب— ج. و اینکه اخذ از قرآن هم هرچند در آن ظاهر نباشد از کسی که با قرآن انسی دارد مخفی نیست ۱۹۱/پ— ت. و اینکه هرچند بعضی الفاظ یا مضامین قرآن را مکرّر در مواضع مختلف اخذ می کند غالباً در هر جا آن را از نظرگاه تازه‌یی مطرح می کند ۱۹۳/الف. اینکه استنباط معانی مختلف از آیات واحد در مواضع مختلف مثنوی متضمن تناقض نیست، فقط در هر مورد جنبه‌یی خاص از معنی قرآن منظور می شود ۱۹۳/ب— ب. و اینکه وجود تعداد کثیری تعبیرات قرآنی در آن تا حدی از لوازم بلاغت منبری است ۱۹۷/الف— ج. و اینکه تعدادی از احادیث آن در کتب صحاح نیست و از روایات و متن صوفیه محسوب است ۲۰۹/ت، ث. و اینکه بعضی احادیث آن محتمل است ماخوذ از فواید والد و روایات مذکور در مجالس بهاءولد باشد ۲۱۱/ج. و اینکه احادیث آن در طرز تمسك و طریقهٔ شرح و تفسیر موافق با مشرب صوفیه است ۲۱۲/الف. و اینکه نقل احادیث در آن تنوع بسیار دارد ۲۲۸/الف. و اینکه ضرورت شعر گاه سبب می‌شود که متن حدیث با اندك تصرف یا با نقل جزء آن آورده شود ۲۲۸/پ، ت. و اینکه اشخاص قصه هم گه گاه دعاوی خود را در آن با تمسك به احادیث تقریر می کنند ۲۳۳/الف— ث. و اینکه در آنجا بعضی احادیث از زبان کسانی نقل می شود که قبل از عهد رسول می‌زیسته‌اند ۲۳۴/الف. و اینکه بعضی احادیث آن که در کتب صحاح نیست یا حدیث نبوی نیست از تأثیر روایات صوفیه و عبارات وعاظ و مشایخ در کلام مولانا وارد شده است ۲۳۸/الف— پ. و اینکه اعتماد به روایات صوفیه در بعضی موارد احادیث آن را ضعیف یا محل اشکال می‌سازد ۲۴۰/ت. و اینکه در نقد قول جبری ناظر به ردّ قول کسانی است که این قول را بهانهٔ فرار از لوازم شرایع می‌سازند ۲۴٦/ج. و نقد عقاید و آراء معتزله ۲۴۷/الف— ت، ۲۴۸/الف— ج. و لحن طعن آمیز در باب ابن سینا و فخر رازی ۲۵۸/الف. و اینکه تفسیر آن بروفق مشرب ابن عربی درست نیست اما این معنی وجود بعضی مشابهت ها بین عقاید مولانا و تعالیم ابن عربی را نفی نمی کند ۲٦٤/الف. و اینکه جوهر آن عرفان عملی است و تفسیر آن بروفق آنچه عرفان نظری نام دارد تجاوز از حدّ مجاز محسوب است ۲٦٤/ب. و اینکه طعن در آن ظاهراً ناشی از طرز تلقی اصحاب صدرالدین باید باشد ۲٦٤/پ. و اینکه بعضی مضامین آن از معارف بهاءولد مأخوذ است ۲٦۷/ب. و تأثیر معارف برهان محقق در آن ۲٦۷/پ. و تأثیر مقالات شمس در بعضی مضامین و تمثیلات آن ۲٦۷/ت. و اینکه مخاطب آن عقل بحثی نیست عقل کشفی است ۲۸٦/ب. و قدیمترین نسخه از دفتر سادس که فقط بیست ماه بعد از وفات مولانا کتابت شد ۳۹۲/پ. ونسخه های قدیم آن که نشان می دهد مثنوی تا یکچند بعد از وفات مولانا در خارج از حوزهٔ وی انتشار نداشته است ۳۹۲/پ. و دفتر هفتم آن که از گویندهٔ مثنوی نیست ۳۹۵/ج. و اینکه بعد از مولانا انتشار آن در خارج از حوزهٔ یاران قونیه یکچند به تأخیر افتاد ۳۹٦/الف. و تعدادی از شرح‌های آن که در هند یا روم تألیف شده است ۳۹۷/ج. و اینکه بعضی مسامحات جزئی که در آن هست آن را مستحق نقد و اعتراض نمی کند ۳۹۹/ت. و استمرار و دوام تأثیر نفحهٔ روحانی آن در شرق و غرب ۳۹۹/ث.

مثنوی خوانان: که ظاهراً در عهد حیات مولانا و بعد از وی در حوزهٔ یارانش وجود داشته اند ۳۹۲/ت.

مجالس سبعه: نمونهٔ مجالس وعظ مولانا را قبل از ملاقات شمس نشان می دهد ٤٦/ث. و اینکه با وجود اشتمال بر بعضی مطالب مثنوی شور و هیجان آن را ندارد ٤۷/ج. و اینکه در فهم و کشف بعضی دقایق مثنوی از آن فوایدی بدست می آید ۵٦/الف. که تشابه مثنوی با سبك بیان آنها مربوط به عناصر بلاغت منبری

درمثنوی است ۶۴/الف، ب. و اینکه بعضی مضامین مثنوی در آنها هم هست ۶۵/الف– ج. و تأثیر حدیقه در آن ۶۵/ت.

مجالس نظم مثنوی: که شامل معدودی از خاصان وی بوده است ۲/پ. واینکه غالباً شبها و گاه نیز روزها نظم و املاء مثنوی در آنها ادامه داشته است ۳/الف. واینکه صرف لقمه‌یی گوینده را از املاء لطایف کلام در این مجالس مانع می‌آید ۳/الف. و جوّ روحانی آن در خارج از قلمرو واقعیات تاریخ ۴/ب. و اینکه بعضی احوال و حوادث آن مجالس در ابیات مثنوی انعکاس دارد ۱۸/ت، ث. و شباهت آنها با مجالس وعظ و تذکیر ۱۸/ت، ث، ج. و اشارت دولتشاه در باب آن مجالس ۱۸/ث. و اینکه مولانا گه گاه به‌بهانهٔ آنکه وقت بیگاه شده است در آن مجالس از تفصیل تن می‌زند یا مطلب را به وقت دیگر موکول می‌دارد ۲۰/پ.

مجالس وعظ: و اینکه قال الله وقال رسول الله در آن مجالس ضروری بود ۱۸۵/پ، ۲۰۹/الف. اینکه قاریان حاضر در پای منبر با تلاوت ایات قران وعاظ را به‌طرح احکام و قصص قرآن وامی‌داشته اند ۱۸۵/پ. و اینکه از قدیم متضمن تفسیر آیات و نقل قصص بر مبنای حدیث و اخبار بود ۲۰۹/ب.

مجاهده با نفس: که جهاد اکبر محسوب است و به توفیق الهی حاصل می شود ۳۳۹/ت. و اینکه نیل به کمال جز با آن ممکن نیست ۳۳۹/ث.

مجدالدین بغدادی: و اتهام شرعی خوارزمشاه در حق وی ۳۶/ب. و اینکه عطار در نشابور با وی مأنوس بوده است ۳۹/ب.

مجذوب: که حال او در قیاس با سالک به حال طیّار می‌ماند در قیاس با سیّار ۳۷۴/پ. و اینکه راه مجذوبان را جز معدودی نمی توانند پیمود ۳۷۴/ج.

مجذوب سالک: تعبیری از حال مولانا ۲۶۱/الف.

مجلس گفتن: تعبیری از وعظ و تذکیر در روایات راجع به بهاءولد و مولانا ۴۰/پ.

مجنون: قیس عامری، و اشاره به قطعه‌یی از او در باب بیماری لیلی و شعری مربوط به ناقهٔ خویش ۱۲۷/ث. و جواب وی به کسانی که او را در عشق لیلی ملامت می کرده اند ۲۷۱/ب.

مجیرالدین بیلقانی: و مجابات او در دیوان ۱۳۱/ب.

محاورات افلاطونی: که احتجاجات در بعضی قصه های مثنوی شیوهٔ آنها را به خاطر می‌آورد ۱۵۵/الف.

محتسب تبریز: و قصهٔ آن مرد که از وی وظیفه داشت، که خطاب به وی از جانب آن مرد رنگ مناجات و خطاب به حق می گیرد ۸۲/ب.

محمدبن السکران: که قطب الدین شیرازی در بغداد به صحبت وی رسید ۲۸۴/ب، پ.

محمدبن زکریا: فیلسوف و طبیب معروف که بعضی مقالات دهریه از وی منقول است ۲۵۲/پ. و رسالهٔ شکوک بر جالینوس ۲۵۷/ت.

محمود غزنوی: و مناظرهٔ ابواسحق اسفراینی با کرامیه در مجلس او ۲۴۹/ب. نیز رجوع شود به: ایاز.

محموده: داروی اطلاق ۱۰۷/پ.

محمولان حق: که چون تکیه بر علم بحثی نکرده اند از عالم حس راه به برون برده اند ۲۸۷/ب.

محمول به: و محمول علیه، در طرز بیان فقیهانهٔ مولانا ۱۰۶/ذ.

محو: تعریف و استعمال ۱۰۵/صا ۲.

محیی‌الدین: ابن عربی، و نقش رؤیا در تصنیف کتاب وی به نام فصوص‌الحکم ۳۲/ب. ابن عربی و مکتوب او خطاب به فخررازی ۳۶/پ. و روایت مربوط به ملاقات او با بهاءولد ۴۶/ب. و اینکه وی با وجود توغّل در علم باطن در طرز تقریر ادله مغلوب علم بحثی به نظر می‌رسند ۴۹/پ. ابن عربی معروف به شیخ اکبر که کتب او در قونیه در حوزهٔ شیخ صدرالدین قونوی تقریر می‌شده است ۱۵۱ /ث،ج. نیز رجوع شود به: ابن عربی.

محیی‌الدین احمد: از خلفاء کبرویه که قطب‌الدین شیرازی از وی خرقهٔ ارادت داشت ۲۸۴/پ.

مخاطب مبهم: که خطاب به آن در طرز بیان مثنوی ناشی از بلاغت منبری در سبک بیان مولاناست ۷۹/الف. و اینکه احیاناً خطاب در آن همراه با الفاظ و تعبیرات خاص و نام اشخاص است ۷۹/ب، پ، ت. و اینکه وی در خطاب مثنوی گاه منکر و مدعی است و گاه غافل یا جاهل است ۸۰/ب ـ ت.

مختار مضطر: که تعبیری از حال انسان است در فعل خویش ۳۱۸/الف.

مدح: و اینکه مدح سلطان شقی مایهٔ ناخرسندی حق و موجب بدگمانی متقی است ۳۴۳/ج.

مذاهب: و اینکه در مثنوی جز از جبریه و معتزله به تفصیل ذکری نیست و از سایر مذاهب اگر ذکری هست حاکی از آشنایی با مقالات آنها نیست ۲۴۴/پ.

مُرادی: و اخذ از مرثیهٔ منسوب به رودکی در حق او، در دیوان ۱۳۱/ب.

مراقب: تعریف و استعمال ۱۰۵/ضا.

مراقبت: رجوع شود به: مراقب ۱۰۵/ضا.

مرتعش: در مورد دست و تفاوت آن با دستی که به اراده می‌لرزد ۷۴/پ.

مرصادالعباد: کتاب نجم دایه و دو تحریر آن ۳۸/ت. و اینکه شهاب‌الدین سهروردی در باب این کتاب و مصنف آن نجم‌الدین رازی چند کلمه‌یی به سلطان علاءالدین نوشت ۴۱/ت.

مرغ: و قصهٔ وی با آن صیاد که خود را در گیاه پیچیده بود ۲۸/ت. که صرف وقت در گره‌بندی و گره گشایی او را از پرواز در اوج‌ها باز می‌دارد ۳۴۰/ج.

مرغان خلیل: و رمز اخلاقی و عرفانی که در تمثیل حال آنها هست ۲۷/الف، ب.

مرغ بی‌اندازه: تعبیری از روح یا نفس ناطقه ۳۳۳/پ.

مرغ جان: واینکه پرواز آن از قفس تن وقتی برایش ناخوش می‌نماید که در بیرون از قفس خود را معروض تهدید گربهٔ درندهٔ عقاب‌بیند ۳۱۳/ت.

مرغ زیرک: وقصهٔ سه وصیت او به صیاد که نظیر آن نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ج.

مرغ وصیاد: و قصهٔ مناظرهٔ آنها که از سنائی الهام دارد ۱۳۵/ث.

مرگ: و قول آنکس که اگر مرگ نبودی این جهان خوش بودی ۲۷/ت. و کوچک شماری آن در مقابل شوق به لقای حق درقصهٔ حمزه ۱۶۷/ت. وسؤال موسی درباب سرّ آن وراز خلقت ۲۱۳/الف. و اینکه بدون آن ولادت ثانی که لازمهٔ استکمال است حاصل نمی‌شود ۳۱۳/الف، ب. و اینکه حشر و جزا که غایت حیات و لازمهٔ عدل است سرّ مرگ را توجیه می‌کند و نشان می‌دهد که آن را نمی‌توان شرّ محسوب داشت ۳۱۵/ج.

مرگ قبل از مرگ: و اشارت به آن در قصهٔ امیرترک ۳۸/ج. تعریف و استعمال ۱۰۵/عا. و اینکه اشارت به آن در کلام سنائی، و هم در اقوال منسوب به افلاطون هست ۲۱۸/الف، ب. که نزد عارف تجربه

ونمونه یی از قیامت است ۳۲۶/ت. و اینکه وسیلهٔ نیل به بقاء هم هست ۲۱۸/ب.

مرید: تعریف و منشأ استعمال ۱۰۵/طا. واینکه سلوک صحابه با رسول نمونهٔ کامل ارادت مرید را در حق شیخ نشان می‌دهد ۲۱۶/الف. و فنای وی در مراد که تعبیری از تجربهٔ خود مولانا نسبت به شمس تبریز است ۲۷۹/پ. در حاجت به شیخ حکم طوطی را در احتیاج به آینه دارد ۳۷۰/ث. و اینکه مرید صادق هیچ چیزی از احوال خود را از شیخ پنهان نمی‌دارد ۳۷۱/د. و اینکه بر شیخ حق اعتراض ندارد ۳۷۱/ر. و اینکه سلوك وی اگر با نیت خالص باشد هرچند شیخ وی کامل و راستین هم نباشد به مقصود منتهی تواند شد ۳۷۵/ب.

مزمار: و اینکه حسن صوت او به سبب خالی بودن بطن اوست ۲۲۴/الف. اینکه مزمار و مزهر که در متن حدیث مربوط به این مضمون آمده است قرینه‌یی است که‌صحت اسناد حدیث را محل تأمل می‌سازد ۲۳۹/ب. و اینکه حدیثی که به موجب آن پیغمبر مؤمن را تشبیه به مزمار می کند به احتمال قوی از جنس مقالات صوفیه است ۲۳۹/ب.

مسامحات: در تعبیرات مثنوی که شامل الفاظ ممال و آوردن تخفیف و تشدید و حذف و زیادت ناروا در حروف الفاظ است ۹۷/الف. واینکه تکرارها هم از همین مقوله است ۱۴۲/الف – ج

مسامحه: و اینکه در شعر مولانا گه گاه وقوع مسامحه ناشی از قافیه اندیشی است ۱۴۱/ الف – ت.

مست: و اینکه بیع و طلاق وی صحیح نیست ۱۰۶/خ.

مست و محتسب: و شباهت مضمون با اشارت غزالی در المنقذ ۱۸۱/الف. و قصهٔ آنها در مثنوی و غزلیات ۳۹۸/پ.

مستحاضه: و تعریف آن در فقه ۱۰۶/ز.

مستعصم: آخرین خلیفهٔ عباسی بغداد که ظاهراً مولانا سقوط و قتل وی را در حکم انقراض خلافت عباسیان تلقی نمی کند ۱۸/ب.

مستمع: و اینکه مولانا در حکایات و دلالات به رعایت حال وی نظر دارد ۲۰/ت.

مستنصریه: مدرسهٔ بغداد که برخلاف مشهور بهاءولد در ورود به بغداد نباید به آنجا وارد شده باشد ۴۰/ب.

مستهجن: و اینکه قصه های مستهجن و آمیخته به هزل در مثنوی ناظر به سر معنی است نه هزل ظاهر ۱۷۸/الف، ب.

مسجد: و حکایت عاشق مرگ جوی و مسجد مهمان کش ۲۵/ث. و اینکه در قصه گاه رمزی از دل انسان است ۲۶/ب.

مسجد اقصی: و داستان بنا کردن آن در مثنوی ۲۹/ب، پ.

مسجد ضرار: که داستان آن مأخوذ از قرآن است ۷۵/ب، پ.

مسجد عاشق کش: که مسجد مهمان کش هم گویند و منشأ عامیانهٔ آن ۱۷۵/ت.

مسعود اول: سلطان سلجوقی روم که قونیه را تختگاه خویش ساخته بود ۴۴/ب.

مَشّایی: حکیم ارسطویی که قول او درنفی حدوث متضمن انکار صنع نیست امادرنهایت ظاهراً به تعطیل شرایع می انجامد ۳۸۱/ب. و اینکه وی قدم عالم را متضمن قول به غیر مخلوق بودنش نمی داند و حدوث ذاتی عالم را تصدیق دارد ۳۸۱/ب. تکفیر غزالی و ابن غیلان در حق حکیم مشایی و قول ابن رشد در دفع آن

۳۸۱/ب، پ.

مشبّهٔ: و اینکه در بی‌نقش حیران است ۸۳/ت، ۳۷۹/ت.

مشبهه: که در عهد مولانا بعضی از حنابله وبقایایی از کرّامیهٔ خراسان به مقالات آنها منسوب بوده‌اند ۲۰۹/الف.

مشتاقعلی: که مظفّر کرمانی، اورابرای‌خود همچون شمس برای مولانا تلقی می کرده و دیوان مشتاقیه به نام او ساخت ۴۹/ث.

مشکاة‌الانوار: مجموعهٔ احادیث قدسی از محیی‌الدین عربی ۲۱۰/ب.

مشیّت: و اینکه قول بدان مستلزم نفی و ترك جهد و اکتساب نیست ۳۲۳/ج.

مصطفی: و آن کافر که مهمان وی شد ۲۷/ت.

مصطفی و امیران عرب: که قصهٔ آنها ظاهراً منشأ تاریخی ندارد ۱۷۴/الف.

معاد: و اینکه وجود امر و نهی ضرورت‌معادرا جهت تحقق وعد و وعید الزام می کند ۳۲۴/الف. و اینکه طرح شبههٔ آکل و مأکول نزد منکران برای فرار از آن است ۳۲۴/الف. جواب قرآن به آنکس که خلق جدید را انکار می کند ۳۲۴/ب. و اینکه منکر از وقوع آن بیم دارد و مؤمن از علم وقوع آن ۳۲۴/پ. اختلاف درباب معاد جسمانی و روحانی ۳۲۴/ت، ث. توقف جالینوس دروقوع آن ۳۲۴/ت. قول به انسان نفسی که متألهان آن را دستاویز دفع شبهه در وقوع معاد یافته‌اند ۳۲۴/ث.

معارف بهاءولد: که مجموعهٔ خواطر اوست و مولانا از آن تعبیر به فواید والد می کند ۳۲/ت. و اینکه این مجموعه متضمن مطالبی که سلطان‌العلما بودن بهاءولد را تأیید کند نیست ۳۲/ت. و اینکه انتساب بهاءولد به طریقهٔ کبرویه و یا سلسلهٔ شیخ احمد غزالی از آن استنباط نمی شود ۳۲/ت. هم‌زمینهٔ مجالس او و هم خاطرات او را با معارف و تجارب صوفیانه مربوط می‌دارد ۴۶/ب. اینکه اشاره‌یی به اخذ خرقه و تلقی ذکر از مشایخ ندارد ۴۶/ب. که مولانا به اشارت ترمذی مطالعه می کرد و شمس وی را از آن منع نموده ۲۶۷/ب. که مولانا درمجالس خود گه گاه آن را تقریر و تفسیر می کرد ۲۶۷/ب. که بعضی مضامین آن در مثنوی اخذ شده است ۲۶۷/ب.

مع‌الغیر: و انتقال از صیغهٔ متکلم وحده به متکلم مع‌الغیر که در مثنوی حالت زنده‌یی به طرز بیان می دهد ۸۴/الف، ح.

معاویه: و قصهٔ ابلیس با او ۲۴/ج.

معاویه و ابلیس: و اشکالی که در صورت قصه از حیث ساختمان آن هست ۱۵۳/پ. ومکالمهٔ وی با ابلیس ۱۶۷/ث. و اینکه استشهاد ابلیس به حدیث عجلوا‌بالصلاة در این‌قصه خالی از طعن در حق راویان نیست ۲۳۴/پ.

معتزله: و ردّ قول آنها در توجیه معجزات حسّی ۸۹/ت. رد قول آنها در تأویل تسبیح جمادات ۸۹/ت. و اینکه اکثر آنها به شیئ بودن معدوم قایل بوده‌اند ۲۴۵/پ. و مناظرهٔ امغ با پیشوای آنها عمرو بن عبید درباب مشیت حق و منع ابلیس ۲۴۷/الف. و طریقهٔ آنها در تأویل ۲۴۷/ب. و اینکه درعهد کودکی مولانا در خوارزم فعالیت داشته اند ۲۴۷/پ. و اسباب نفرت شدید اهل سنت از آنها ۲۴۷/ت. وقول آنها در حاکمیت عقل و حس که رأی آنها را با مقالات فلاسفه نزدیك می کند ۲۴۸/الف. وقول آنها درباب فعل و اختیار ۲۴۸/ب. و رأی آنها در تأویل تسبیح جمادات ۲۴۸/پ. و قول آنها دراختلاف عقول که به اعتقاد

آنها از فطرت نیست ۲۴۸/ت، ج. و اصول پنجگانهٔ آنها ۲۴۸/ث. و قول آنها در باب حسن و قبح اشیاء ۲۴۸/ج. و اینکه قول آنها در اسناد فعل به عبد متضمن نوعی شرك خفی است ۳۲۲/پ.

معجزه: و اینکه تحقق آن با تحدی حاصل می شود ۲۱۳/پ. و اینکه جحد منکران آن ناشی از اعتماد تام آنها بر اسباب، و تقید خود آنها به عالم اسباب است ۳۴۸/ث.

معدّات: و اینکه در نظر عارف جمیع علت ها در حکم معدّات محسوب است ۳۱۷/ب.

معدوم: و ردّ قول معتزله که معدوم را شئ می خوانند ۲۴۵/پ.

معراج جنینی: تعبیری از سیر و ترقی جماد از عالم نطفه به مراتب اعلی در اطوار کمال ۳۰۵/الف.

معرفت: در مفهوم ادراك اخیر از دو ادراك و ارتباط آن با نظریهٔ افلاطون در باب تذکر بودن علم ۳۰۰/الف. و اینکه نیل به معرفت ربوبیت بدون تصفیهٔ باطن و نیل به فنا ممکن نیست ۳۰۰/ب. و اینکه نیل بدان در گرو تصفیهٔ قلب است ۳۳۹/الف. و اینکه متألهان آن را اخیر ادراکین خوانده اند ۳۶۰/ج.

معسّر: مقابل میسّر که متضمن مفهوم خذلان است ۳۲۰/الف، ب.

معلّم: و ضرب منجر به فوت طفل ۱۰۶/ج.

معلم مکتب: و تجاهل العارف او در طرز حرف زدن با مادران اطفال ۷۷/پ. و کودکان مکتب ۱۷۶/پ. و کودکان مکتب که قصهٔ آنها شامل توصیف احوال ونقد اجتماعی است ۱۸۲/ت.

معمّا و لغز: و نقش آن در سبك بیان مثنوی که ظاهراً از تأثیر بلاغت منبری ناشی است ۷۹/الف. اینکه لغز و معمّا در مثنوی هر چند گاه به ظاهر معنی حمل می شود محتاج تفسیر است ۷۹/ث.

معنی: و اینکه بحر معنی برخلاف عالم حسّ پایان ندارد و عنده ام الکتاب اشارت به آن است ۲۰۷/الف.

معیّت: و اینکه معیت صانع با آنچه صنع اوست ضامن بقا و استمرار آن است ۲۰۷/ت. و اینکه بدون اعتبار این معیت هرچه هست معدوم صرف است ۳۰۷/ت. و اینکه این معیت حق با اشیاء مستلزم جبرکونی نیست ۳۰۷/ت. و اینکه رؤیت و شهود معیت حق با اشیاء که موجب نفی خودی است تحقق جباری حق و عبارت از جبر محمود است ۳۱۴/پ. و اینکه معیت حق با اشیاء قیومی است ۳۲۱/الف. و اینکه هر کس عارف و عاشق حق نیست این معیت را که جبر تعبیری از آن است برای خود نوعی حبس و اکراه می سازد ۳۲۱/الف. و اینکه معیت حق با ماسوی به سبب شدت اتصال در مرتبهٔ شهود مانع از شعور به اثنینیت می شود ۳۲۹/ج. و اینکه بین معیت سریانی که موهم حلول است با معیت قیومی تفاوت هست و آنچه مبنای جبر تکوینی است معیت قیومی است که در آن معیت کل با جزو اعتبار می شود نه معیت جزو با کل ۳۸۶/الف.

مغایرت با تاریخ: رجوع شود به: تاریخ ۱۶۱/الف.

مغناطیس: وصف آن در مثنوی ۹۹/ج.

مغول: و اشارت به احوال و اطوار آنها در مثنوی ۱۸/پ. و احتمال آنکه مهاجرت بهاءولد برای فرار از شایعهٔ هجوم آنها باشد ۳۶/الف. و اینکه عامل عمده در اقدام بهاءولد به مهاجرت وحشت از هجوم مغول بود ۳۷/ت. و گریختگان ازپیش هجوم آنها ۳۸/ت. و حیلهٔ آنها در دفع مصریان روم ۱۷۱/ت.

مغولی: تعدادی لغات و تعبیرات مغولی در مثنوی ۱۱۶/پ.

مفلس: و منادیان قاضی ۱۷۶/ب. و منادیان قاضی که قصهٔ وی متضمن نقد اجتماعی است

۱۸۲/ب. و منادیان قاضی و اشارت به حدیث مربوط به سجن دنیا و سوراخ سوسمار ۲۳۱/ت.

مقالات شمس: و ذکر قصهٔ شهزادگان و قلعهٔ ذات‌الصور در آن ۲۸/ح. و بعضی مضامین مثنوی که مأخوذ از آن به نظر می‌رسد ۲۶۷/ت.

مقالات صوفیه: و اینکه اخذ و نقل آیات در مثنوی در برخی موارد جهت تقریر و تبیین این مقالات است ۲۰۷/الف.

مقام و حال: تعریف و استعمال ۱۰۵/ظا.

مقضی: و تفاوت آن با قضا ۲۱۱/پ.

مقلّد: و اینکه بین مقلد و محقق فرقها هست ۳۶۶/ب.

مکتوبات مولانا: و اینکه از آنها اگر فایده‌یی حاصل می‌شود کمک به فهم بعضی الفاظ و اشارات مثنوی است ۵۶/الف.

مگس: و تمثیل آن در بول خر ۷۱/ب.

مگس و بول خر: و جنبهٔ رمزی آن ۱۸۰/پ.

ملانصرالدّین: و اینکه بعضی حکایات جوحی با قصه‌های منسوب به او مربوط است ۱۸۲/ت.

ملایک: تعدد انواع آنها و تناسب آنها با مراتب عقول انسانی در مثنوی ۶۹/الف و ب. و نقش جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل در قصهٔ خلقت جسم آدم ۶۹/ب. و اینکه امتیاز انسان بر ملایک غیر از علم که مرتبهٔ علم الاسماء بدان راجع است محبت هم هست ۲۷۸/ت.

ملطیه: در ولایت روم که گویند بهاء ولد در عزیمت قونیه نزدیک چهار سال آنجا بود ۴۲/ ج، ۴۳/ب.

الملک عقیم: و مورد تعبیر و استعمال در مثنوی ۱۰۰/الف.

ملکوت: رجوع شود به :لاهوت ۱۰۵/صا[1]. عالم ملکوت که قلمرو ارواح و متعلق به عالم غیب است ۳۰۴/ب.

ملمّع: و اینکه الفاظ آیات گاه در ابیات ملمّع در مثنوی اخذ و درج می‌گردد ۱۹۱/ب، ۱۹۲/الف و مابعد.

ملمعات: که وجود آنها مثل وجود پاره‌یی مختصات انشائی نوعی رنگ عربی مآبی به مثنوی می‌دهد ۱۲۴/پ. که در بعضی موارد متضمّن تفسیر یا مناجات و در برخی موارد متضمن اخذ و تضمین مصرع یا قسمتی از یک مصرع عربی است ۱۲۴/پ، ۱۲۵/الف، ث.

ممال: و کثرت الفاظی که در آنها قاعدهٔ اماله اعمال شده است در مثنوی ۹۷/ب.

مناجات: اینکه در مثنوی تمسّک به مناجات اقتضای بلاغت منبری است ۸۱/الف. اینکه در مجالس وعاظ و در مجالس سبعه، و همچنین در مجالس و مواعظ سایر صوفیه و زهّاد هم اینگونه مناجات سابقه دارد ۸۱/ب. و اینکه گاه متضمّن احتجاجات و مقالات و دلالات هم هست ۸۱/پ-ج، ۸۲/ث. و اینکه خطاب به ممدوح و معشوق هم در مثنوی گه گاه رنگ مناجات می‌گیرد و با آن به هم درمی‌آمیزد ۸۲/الف، ج. که در مثنوی غالباً داعی آن احساس عجز انسانی است ۸۱/الف، ۸۲/ت. و اینکه نقل یا التفات از غیبت به خطاب گه گاه در مثنوی به صورت مناجات منتهی می‌شود ۸۳/الف.

مناسبت قدیمه: تعبیری مبنی بر حدیث: الارواح جنود مجنده، که عشق و محبت در نزد صوفیه از

تعارف این ارواح و از مناسبت ازلی آنها ناشی است ۲۷۰/الف، پ. که عشق از آنجا انسان را به ماورای خودی می کشاند ۲۷۸/ب. که در عشق الهی بر وحی و علمی که مرتبهٔ علم الاسماء آدم بدان راجع است مبتنی است ۲۷۸/ت. و اینکه جز با دانشی که از مناسبت قدیمه ناشی است عاشق حق از قنطره‌یی که بین مجاز و حقیقت است عبور نمی کند ۲۸۵/ت.

مناقب نامه: عنوان کلی آثاری که نزدیکان و معاصران و مریدان مولانا در احوال وی نوشته اند و لحن اعتقاد مریدانه‌یی که در آنها در نقل روایات هست ارزیابی آنها را دشوار می دارد ۳۰/ت.

مناقب العارفین: رسالهٔ احمد افلاکی ۳۰/پ.

منطق الطیر: و اینکه مراد از آن علم لدنی است و مولانا حسام الدین را رمز منطق الطیر سلیمانی می خواند ۸/ت.

منطق بحثی: و اینکه خود مولانا در بحث با اهل حس منطق بحثی را بکار می برد ۲٤۳/پ.

منطق کشفی: در مقابل بحثی ۸۹/پ. و تفاوت آن با منطق بحثی ۲٤۲/ت. و اینکه مستند عارف الهام و منطق کشفی است ۲٤۳/پ.

منجّم: که با اسناد فعل حق به غیر آیات حق را انکار می کند و از نیل به هدایت محروم می ماند ۲۹۵/ب. که تصریف هوا را به ستاره منسوب می دارد و از فعل و تقدیر حق غافل می ماند ۳۱۷/پ.

منکر: که از شریعت انبیا می گریزد به ستور می ماند که با فرار از ستوربان خود را در صحرا عرضهٔ هلاک می کند ۳٥۱/ب. که انکار وی در حق انبیا فقط خود وی را از نیل به هدایت محروم می دارد ۳٥۱/ب.

موالید فعل: تعبیری از فعل متولد ۳۲۲/ت.

موت ارادی: تعبیری از مرگ پیش از مرگ که نزد مولانا غایت سلوک سالک است و خود وی این معنی را بر سبیل تمثیل در قصهٔ صدر بخارا برای قطب الدین شیرازی نقل می کند ۲۷۸/ت.

موت قبل از موت: رجوع شود به: مرگ قبل از مرگ ۱۰٥/عا.

موحّد: و اینکه در بی نقش حیران است ۸۳/ت، ۳۷۹/ت. و اینکه موحد به فتح حاء که در یك بیت مربوط به این معنی خوانده اند ضرورت ندارد ۸۳/ت، ج. در مقابل مشبّه که در کلام مولانا البته ناظر به معتزله نیست ۲٤۹/الف، پ.

مؤذّن: واذانی که شوق به ایمان را در دل طالب سرد کرد ۳٥٥/ت.

مور و کاغذ: قصهٔ تمثیلی که متضمن معنی تعلیمی است ۱۸۱/ب. و اینکه تمثیل موران در مثنوی مأخوذ از غزالی است ۲۹۲/ت. و نقش خطا که نزد مولانا تمثیل آن مأخوذ از غزالی است ۳۱۷/پ.

موریس بارّس: و اشارت به اقوال وی در باب مولانا و قونیه ۳۹۹/ت.

موسی: و اینکه اشارت او که در ضمن مجاوبه با فرعون از اعجاز مسیح یادمی کند اگر هم بر وحی نبوت وی مبتنی باشد مخاطب او به این معنی واقف نیست ۱۹/ب. و حکایت او با شبان که نشان می دهد که قرب و رضای حق با مجرد تقید به آداب دست نمی دهد ۲٤/ت، ۱۶۶/پ. ومناجات وی در باب منشأ شر، که طی آن موسی به شك و تردید خویش هم ضمن مناجات جواب می دهد ۸۲/ت. و توبره که برروی آو بخت در روایت تورات ۱۶۶/پ. و مردی که آموختن زبان جانوران را از وی خواست ۱۷۳/ت. و سؤال وی در باب سرّ خلقت که در مثنوی به دو صورت مطرح می شود ۲۱۳/الف. و شبان که قصهٔ آنها تفاوت حال عارف و زاهد را نشان می دهد ۲۷۸/ج. و سؤال وی در باب سرّ غلبهٔ ظالمان ۳۱٥/ت. و اینکه در سؤال وی راجع به علت

[redacted]

وی در تربت پدرش که بعدها قبهٔ خضرا در ارم باغچه بر روی آن ساخته شد ۵۵/ت. و اینکه تبحر وی در علوم عصر از مثنوی و از کثرت لغات علمی و فلسفی که در زبان آن هست مستفادمی‌شود ۱۰۶/الف،ب. و اینکه تا آخر عمر معاش وی از مرسوم اهل مدرسه بود ۱۰۶/ث. اینکه به درخواست فتاوی همواره جواب می‌داد و اشتغال به فقه و احکام داشت ۱۰۶/ث. و اینکه واسع‌الفقه بود و در علم خلاف تبحر داشت ۱۰۶/ث. و اینکه فقهاء قونیه امثال سراج‌الدین ارموی و صدرالدین قونوی در حق وی تکریم داشته‌اند ۱۰۶/ج. و آشنایی وی با فرهنگ عامّه و آداب و رسوم و زبان ولغات‌طبقات‌عامه که از مثنوی پیداست ۱۱۰/ الف، ث. و اینکه آشنایی با فرهنگ عامه تعدادی لغات ترکی، مغولی و یونانی در زبان و وارد کرده است ۱۱۶/ الف— پ. و اینکه آشنایی با زندگی و فرهنگ عامه زبان مثنوی را از امثال و تعبیرات عامیانه مشحون می‌دارد ۱۱۷/ الف— پ. و اینکه آشنایی با فرهنگ عامه زبان وی را از لغات مربوط به تفریحات و بازیها مشحون کرده است ۱۱۹/ الف. و کثرت لغات فحش و الفاظ مستهجن در زبان وی که ناشی از تأثیر فرهنگ عامه است ۱۲۰/ الف، ت. و اینکه اشتغال به شاعری را دون شأن خود و به خاطر مراعات حال یاران می‌داند ۱۲۲/الف. و اینکه مولانا وارث تربیت ادبی و ذوقی عصر خوارزمشاه بوده است و تأثیر التوسل الی‌الترسل و منشآت و طواط و جوینی در نثر و نظم او باید مشهود باشد ۱۲۲/پ، ت، ث. مثل تعدادی از فقها وائمهٔ ماوراءالنهر و خراسان اهل ذوق و شعر بوده است ۱۲۲/ج. و اینکه اخذ و تضمین برخی معانی و الفاظ از شعر عرب تبحر وی را در ادب عربی نشان می‌دهد ۱۲۷/ الف— چ. و اینکه وی با سفینه‌ها و مجموعه‌ها بیش از دیوانها سر و کار داشته است ۱۳۰/ب، پ. و اینکه توجه فوق‌العاده‌یی به شعر و فکر عطار و سنائی دارد، ۱۳۳، ۱۳٤، ۱۳۵، ۱۳۶/الف و مابعد. و انس وی با احیاء علوم دین و سایر آثار غزالی ۱۶۳/ب. و اینکه در قصه‌های هزل‌آمیز و مستهجن از آوردن تعبیرات و الفاظ رکیك می‌توانسته است اجتناب کند ۱۷۸/ت. و اینکه تبحر در قرآن و حدیث از لوازم حرفهٔ وعظ و تذکیر در نزد او و یارانش بوده است ۱۸۵/ الف. اشتغال به تدریس هم که ظاهراً شامل درس تفسیر و فقه و عقاید بوده است احاطه بر قرآن را از مولانا تقاضا می‌کرده‌است ۱۸۵/ت. و اینکه تلقی وی از قرآن دعوی کسانی را که خواسته‌اند وی را به مقالات الحادی منسوب دارند ردّ می‌کند ۱۸۶/ث. ج. و اینکه در طبقات علماء حنفیه به عنوان محدّث مذکور نیست ۲۰۹/پ. و اینکه وی حدیث رسول را نوعی وحی قلبی و قبول آن را در همه حال فرض می‌داند ۲۱۰/ت، ۲۱۱/ الف. و اینکه معتزله در عهد کودکی او در خوارزم فعالیت داشته‌اند ۲٤۷/پ. به عنوان مجذوب سالك ۲۶۱/ الف. ذکر اقوال و کتب مشایخ و صوفیه در کلام مولانا ۲۶۱/ ب. و آثاری که از تأثیر غزالی در کلام وی پیداست ۲۶۲/ الف. و اینکه وی با وجود حوزهٔ فعال شیخ صدرالدین در قونیه نمی‌توانست از آراء و تعالیم ابن‌عربی بی‌اطلاع مانده باشد ۲۶۳/ الف. و اینکه عدم توافق تام با مشرب ابن‌عربی تشابه در بعضی اقوال را بین تعلیم آنها نفی نمی‌کند ۲۶٤/ الف. و قول وی در باب پیران راستین که یادآور مرتبهٔ خاتم الاولیاء در کلام ابن‌عربی است ۲۶۵/ الف. و اینکه قول وی در باب عدم با وجود شباهت به مفهوم اعیان ثابته در نهایت با قول ابن‌عربی فاصله دارد ۲۶۵/ب، پ. و اینکه اشتراك در بعضی الفاظ و اصطلاحات نزد وی با ابن‌عربی مستلزم قول به اخذ یا تبعیت از وی نیست ۲۶۵/ت. و قول وی در وحدت ادیان و اعتذار ابلیس که با اقوال حلاّج و دیگران در این‌باب تفاوت دارد ۲۶۶/ب، پ. و اینکه قول او در باب عشق مردگان سخن فلوطین را در این‌باب به خاطر می‌آورد ۲۷۱/ت. و اینکه شاید در قصهٔ وکیل صدر جهان و قصهٔ ایاز و حجره داشتنش چیزی از عشق خود با شمس و ارتباط مریدان را با وی به کنایه بیان

کرده باشد ۲۸۱/پ. و قصهٔ دلگو و دل کو در بازار قونیه ۲۷۸/الف. و اینکه علم قال و هر گونه علم بحثی را مانع از نیل کمال می‌داند و جز با رهایی از خودی و نیل به فنا حصول به کمال را برای سالك ممکن نمی‌بیند ۲۸۵/الف، ب. و اینکه تشابه بعضی عقاید وی با تعالیم ابن‌عربی را نباید از مقولهٔ توارد خارج شمرد ۳۰٤/ث. و عدم اعتماد بر اسباب و معالجات اطبا که حاکی از رسوخ در خرق اسباب است ۳۱۹/ب. و وصیت وی درباره دفن کردنش که شاهدی بر اعتقاد وی بر حشر جسمانی است ۳۲۶/الف. و لحن آمیخته به تحقیر و عتاب وی و پدرش بهاءولد در حق سلطان و سلطانیان ۳٤۳/ب. و فقدان اشـارتش بـه اصحاب صدرالدین که در قونیه ومعاصروی بوده‌اند ۳۶۹/پ. که طعانهٔ مثنوی منسوب به حوزهٔ صدرالدین بوده‌است و شیخ نزد اصحاب مولانا صدرالدین محدّث خوانده می شدوظاهراً مورد توقیر نبود ۳۸۲/ج. و اینکه مولانا به حکم قراین ظاهراً در حق ابن عربی چندان اعتقادی ندارد ۳۸۲/ج. و اینکه اشارت وی به وجود مطلق و مرتبهٔ اطلاق و بیرنگی و عالم وحدت که یادآور مذهب توحید وجودی است ناظر به جنبهٔ شهودی آن‌است نه جنبهٔ وقوعی و وجودی ۳۸۵/پ. و اینکه خاموشی قبل از مرگش نوعی ولادت تازه بود ۳۹۲/الف. و اسطورهٔ وی که در مناقب نامه‌ها بسط یافته است و در بعضی موارد رنگ افسانه‌یی به سیمای وی داده است ۳۹٤/الف، ث. و اینکه گفته بود من با هفتاد و سه ملت یکی‌ام ۳۹۶/ب.

مؤمن: و اینکه دوزخ از نور او می‌ترسد و بهشت هم از اینکه نور و صفای باطن او قدر آن را بکاهد در وی به چشم تعظیم می‌نگرد ۲۲۲/الف، ب. و فراست او که در حدیث بدان اشارت هست ۲۲۷/ج. و اینکه ینظر بنورالله وصف اوست ۲۲۷/ج.

مؤیّد الدین جندی: شارح فصوص و شاگرد صدرالدین قونوی ۳۸۲/ت.

مهاجرت بهاء ولد: و خروج بهاءولد از بلخ و قلمرو سلطان محمد به بهانهٔ رنجش ۳٤/الف، ۳۵/الف، ۳۶/الف. واینکه مهاجرت نهایی وی از قلمرو سلطان در اواخر سنهٔ ۶۱۷ بوده است ۳۸/الف.

مهترزاده: که در هوای نابکاری همه چیز خود را از دست می‌دهد ۸۶/پ.

مهمان کش: تعبیری از آن مسجد که عاشق کش بود ۲۵/ث.

مهمان غیبی: طبیب الهی در قصهٔ پادشاه و کنیزک ۳۰٤/ت.

میثاق الست: که وجه مولی را مطلوب غائی عارف می‌سازد ۲۷۶/ب. که نزد عارف منشأ عشق الهی در انسان و مبنای مناسبت قدیمهٔ ارواح وعبارت از امانت الهی هم هست ۲۷۸/پ.

میخ: و تمثیل گفت و شنود آن با دیوار ۳۱۸/ب.

میسّر: مقابل معسّر و اشارت به تیسیر الهی در فعل عبد ۳۲۰/الف.

میلتون: و شباهت شیطان بهشت گمشدهٔ او از بعضی جهات با ابلیس مثنوی ۱۶۷/ث.

نابینا: که دعوی بینایی در عالم معنی دارد ۸۶/ت.

النارولاالعار: و مورد تعبیر و استعمال در مثنوی ۱۲۸/پ

ناس: واینکه اتصال بی‌تکیف و قیاس ناس با رب ناس را مولانا به فهم و تفسیر معنی ناس موکول می‌دارد ۸۵/ت.

ناسوت: عالم انسانی که به قلمرو شهادت مربوط است ۳۰٤/ب.

ناصرخسرو: واخذ مضمون مصرع معروف مثل گونهٔ «گفتا ز که نالیم که از ماست که بر ماست» از

وی در مثنوی ۱۳۲/ب. قصهٔ کدو و چنار او، هر چند این قطعه به انوری هم منسوب است ۱۳۲/پ. و قصهٔ حاجیان وی که یادآور قصه‌یی ازجنید است ۱۷۲/ث.

ناصر خلیفه: و اینکه شاید بخاطر شیخ شهاب الدین سهروردی و دلجویی از فراریان حادثهٔ مغول در رباط شیخ آمده باشد ۴۱/ب.

نافه: وصف مشک و نافه ۶۹/ج.

ناقوس: واحتمال ارتباط آن با مأخذ قصهٔ ابلیس و معاویه ۱۵۳/ث.

ناموس: که تقیّد بدان موجب پایبندی به عالم می شود ۳۴۲/ت.

نایب: و وحدت او با منوب در مورد انبیا از جهت بعثت آنها برای نشر کلمهٔ حق ۳۵۱/الف.

نبوت: واینکه نبوت عامه و خاصه در مثنوی بیشتر بر مبنای قرآن و حدیث بیان می شود تا بر طرز تقریر حکما و متکلمان ۳۴۸/ب. واینکه چون نبوت عامه را مقدمهٔ نبوت خاصه می داند به نبوت خاصه بیشتر اهمیت می دهد ۳۴۸/ب. و نقل اقوال منکران نبوت و جواب آنها از زبان انبیا ۳۴۸/پ.

نجم الدین رازی: واینکه شهاب‌الدین سهروردی وی را به عزیمت روم ترغیب و به سلطان توصیه کرد ۴۱/ت. و اینکه دل‌مشغولی های ملکی علاءالدین در قونیه وی را از سلطان نومید کرد ۴۳/پ. و نمازی که مولانا و صدلارالدین قونوی پشت سر وی خوانده‌اند ۴۶/ج.

نجم الدین کبری: که عطار از طریق مجدالدین بغدادی و بهاءولد به سبب مسافرت به خوارزم ممکن است با وی مربوط بوده باشد ۳۹/ب.

نحومحو: رجوع شود به: محو ۱۰۵/ صا۲.

نحوی و کشتیبان: و جنبهٔ رمزی که در قصهٔ آنها هست ۱۸۰/پ.

نخجیران: و شیر که در نقل آن مولانا مخاطب مبهم را از سرنوشت شیر تحذیر می کند ۸۰/ت. واینکه در احتجاج با شیر مثل خود او تمسک به آیات می کنند ۲۰۲/الف. واینکه قصهٔ آنها با شیر حدّ وسط بین جهد و توکّل راتعلیم می کند ۳۴۴/پ.

نرد: و ششدره و زیاد در اصطلاح آن ۱۱۹/پ.

نسبت: واینکه نسبت خلق به حق حکم نسبت جزو و کل دارد، و تقریبا بیان خاص مولانا در این مسأله ۳۲۸/ب ــ ت.

نسخهٔ الهی: در مورد انسان و اینکه نسختین ظاهر و باطن وی با عالم کبیر و حضرت الهی مشابه است ۳۰۶/ت.

نسناس: که اشارت مولانا دربارهٔ آن روایات چهار مقاله را در این باب به خاطر می آورد ۶۹/ج. و اشارت به احوال آن ۱۱۲/ب.

نشابور: و ملاقات بهاءولد و جلال الدین محمد با عطار در آنجا ۳۹/الف ــ ت.

نصّ: و مسألهٔ نص و قیاس در نزد مجتهد ۱۰۶/ت.

نصوح: و حکایت مثنوی که توبهٔ صادقانه را در قصهٔ او بیان می کند ۱۷۵/پ.

نصوص: تصنیف صدرالدین قونوی که هم شامل تقریر مذهب محیی الدین است ۱۵۱/ت.

نضوجلباب: تعبیری از خلع بدن و تجربهٔ عرفانی شیخ اشراق و متألهان ۳/ت.

نطفه: و اینکه نقطهٔ شروع تکامل انسان از طور جماد به ماوراء آن است ۳۰۵/الف. واینکه سیر در

اطوار قبل از نطفه و در مراتب موالید و عناصر آغاز می شود ۳۰۵/ث.

نظامی گنجوی: واینکه مخزن‌الاسرار را به نام فخرالدین بهرامشاه ملک ارزنجان نظم کرد ٤١/ث. واخذ یک بیت از لیلی و مجنون در دیوان ۱۳۱/پ. واینکه در مثنوی به یک دو بیت او از شیرین و خسرو و مخزن الاسرار نظر هست ۱۳۲/ح.

نعمة الله ولی: و آشنایی وی با بعضی اقوال مولانا ۳۹٦/ت.

نعیم اخروی: که متضمن اشارت به احوال و مقامات روحانی صالحان عباد است ۲۲۲/پ.

نغمه: و اینکه نه انسان نغمهٔ پری را می‌شنود و نه عام خلق نغمهٔ جان اولیا را درک می کنند ۱۹۹/ت.

نغمهٔ مروارید: یا جامهٔ فخر که یک قصهٔ تمثیلی گنوسی در باب روح و اسارت آن در عالم ماده است ۳٦/ث.

نفحات الانس: که جامی در آن در باب منازل بین راه بهاءولد تا قونیه روایتی دارد که با روایات دیگر کاملاً منطبق نیست ٤٤/الف.

نفس: واینکه جهاد با آن جهاد اکبر است ۲۱٤/ث. واینکه معرفت آن وسیله و مقدمهٔ معرفت ربّ تواند بود ۲۲۰/الف. واینکه حدیث من عرف نفسه منسوب به حضرت علی است و نیز از حکماء اقدمین هم مضمون آن نقل است ۲۲۰/الف. و قول غزالی در عدم توقف معرفت حق بر معرفت ماسوی که نزد ابن عربی مورد مناقشه واقع شده است ۲۲۰/ب. و اینکه در مفهوم مطلق ناظر و راجع به نفس امّاره است ۳۳۲/الف. و اینکه سایر مراتب نفس در مثنوی به جان و روح و روان تعبیر می شود و اوصاف آن به صورت نفس کل و نفس ناطقه و امثال آن می آید ۳۳۲/الف. تعلق آن به بدن تعلق تصرف و تدبیر است ۳۳۳/ب. تعلق آن به بدن در نزد مولانا متضمن حکمت مجهوله، و ورای طور بحث و اشارت است ۳۳۳/پ. در معنی شخص که تعبیر نفس اول و نفس دوم هم به همین معنی راجع است ۳۳٤/ث. که انسان را مقید به عالم حس می دارد و منشأ شرور و مادر بت‌هاست ۳۳۹/ب. واینکه جهاد با آن جهاد اکبرست ونیل بدان هم جز با تیسیر حق ممکن نیست ۳۳۹/ت. واینکه استغراق در آن اگر انسان را به ظلم بر غیر واندارد باری به ظلم بر نفس وامی دارد و در غفلت منهمک می نماید ۳٤۱/ت. و اینکه هر چند مجاهده با آن لازم است مخالفت با آن هم نباید به التزام رهبانیت بینجامد ۳٤٤/ب. و اینکه قصهٔ خاربن نشان می دهد که مبارزه با آن دشواری دارد و تأخیر در آن هم موجب افزونی این دشواری است ۳۷۲/ث. واینکه ترک هوای نفس به انسان مجال می دهد تا عیوب نفس را ملاحظه و رفع نماید ۳۷۲/ح.

نفس امّاره: واینکه چون میل بقا در او قوی است به خیر و شر اهمیت نمی دهد و به اقتضای میل به غلبه بدفرمای می شود ۳۳۲/پ. داعی شر و موجب تعلق و تقید به عالم جهانی است ۳۳۳/الف.

نفس انسانی: که بعد از عبور از مقتضای نفس حیوانی، ممکن است نفس ملهمه، نفس مسوّله، یا نفس لوامه باشد ۳۳۲/پ، ۳۳۳/الف. که نفس ناطقه و روح قدسی تعبیری از آن است کمال مراتبش نفس مطمئنه است ۳۳۳/ب.

نفس حیوانی: که اخسّ مراتب نفس و حیات است ۳۳۲/ب. واینکه منشأ حب ذات همان است ۳۳۲/پ.

نفس لوّامه: مرتبه‌یی از نفس انسانی که از تقید در قید خودی و ازعدم تقید به فرق خیر و شر گذشته

است ۳۳۲/ت.

نفس مطمئنه: که اشرف مراتب نفس در سیر الی الکمال است ۳۳۲/ج. که متعلق وصف راضیه مرضیه، و موجب نیل به لقاء ربّ است ۳۳۳/الف.

نفس ناطقه: مرتبهٔ کمال در نفس انسانی ۳۳۲/ج.

نفی اسباب: واینکه جایی برای اسناد فعل به عبد باقی نمی گذارد ۳۲۰/الف. واینکه شهود حق و عدم رؤیت ماسوی آن را بر عارف الزام می کند ۳۲۱/الف.

نقاب: در معنی لقیته نقاباً ۹۴/پ.

نقد: تعریف و استعمال ۱۰۵/غا[1].

نقد حال: و اینکه حکایت کنیزک و پادشاه در مثنوی نه فقط نقد حال مخاطب است بلکه نقد حال خود مولانا هم هست ۵۹/الف، ب. در قصهٔ پادشاه و کنیزک ۱۸۴/ب. در داستان پادشاه و کنیزک ۲۶۸/الف.

نقاش: واینکه وی نیز مثل کوزه‌گر و خیاط آنچه را می سازد برای خود آن چیزها نیست ۲۹٤/پ. واینکه زشتی نقش نشان زشتی نقاش نیست نشان مهارت اوست ۳۱۵/ث. واینکه نقص کار او در تصویر کردن شرّ و نقص نیست در عدم تصویر کردن است ۳۱۵/ج.

نماز: که رأس طاعات محسوب است ورای صورت ظاهر معنی باطنی هم دارد و کمال آن جز با رعایت آن معنی تحقق نمی یابد ۳۵٦/ب. و اینکه جنبهٔ رمزی نماز جز با حضور و خشوع تحقق نمی یابد ۳۵٦/ت،ث. واینکه اعمال و ارکان آن متضمن اشارتهایی رمزی است که در آن مصلّی خود را در موقف حق قایم می‌یابد ۳۵٦/ج. واینکه فایدهٔ مناجات با حق و منع از ارتکاب منکر و فحشا از نماز اهل غفلت حاصل نمی شود ۳۵٦ /پ.

نمرود: و قصهٔ عزرائیل با او ۳۵۳/پ.

نوالیس: شاعر آلمانی که یک قصهٔ او داستان ابراهیم ادهم را به خاطر می آورد ۱۷۲/ت.

نوح: پیغمبر اولوالعزم، و ایذاء منکران در حق وی ۳۵۳/الف، ب.

نور محمدّی: و بیان غائیّت آن به‌نحوی که در حدیث هست ۲۱۲/ج، چ. که انبیا و اولیا همگی از آن اقتباس نور می کنند و وحدت واتحاد آنها از آنجاست ۳٤٦/الف.

نی: که رمزی از وجود عارف کامل است ۲۲/الف. که مضمون بانگ و شکایت حال وی در نی‌نامه در بعضی غزلیات مولانا هم هست ۲۲/پ. که رمزی از وجود مولانا واز وجود عارفان کامل است ۲۹/پ. و نقش آن در پرواز دادن کبوتر در رسم کبوتر بازی ۷۸/ت. که رمزی از حال روح و حال عارف مشتاق است ۱٤۸/ب. و قصهٔ سرّ رسول ۱۸٤/ح. و اشاره به نالهٔ وی در غزلیات دیوان ۳۹۸/ب. که حال و نالهٔ وی رمزی از فنا محسوب است ۳۹۹/الف.

نیت: و اینکه سلوک سالک تایب از آنجا آغاز می‌شود و آن مربوط به قال نیست مربوط به حال است ۳۷۵/الف. واینکه با صحت نیت مریداگر شیخ وی هم کامل و راستین نباشد موجب نیل وی به مقصد هست ۳۷۵/ب.

نیستان: تعبیر از میوهٔ وجود ۱/ت. تعبیری از مبدأ که روح عارف شایق بازگشت بدان است ۱٤۷/ب.

نیست هست نما: تعبیری از عالم حس که حکماء افلاطونی آن را لیس کایس نیز می‌خوانند ۳۰۷/پ.

نی نامه: که ابیات آغاز ین دفتر اول است ۱/پ. واینکه آن ابیات را مولانا به صرافت طبع سروده است ۱/ت. واینکه تمام شش دفتر تفسیر گونه‌یی بر همان ابیات است ۱/ت. و اینکه هستهٔ اصلی تمام شش دفتر مثنوی در آنجاست ۲/الف. و انعکاس مضمون یا فحوای آن در سایر آثار مولانا ۲۲/پ. و اینکه اسناد منشأ الهام آن به یک منظومهٔ عطار درست نیست ۲۹/ب. و وجود مضامین مشابه با آن در اشعار خود مولانا و شاعران دیگر ۲۹/ب. واینکه اصل مضمون آن جوهر فکر گنوسی و مسألهٔ نجات است ۵۶/ب. و اینکه مضمون شکایت و اشتیاق آن ممکن است به جدایی و غربت مولانا در روم و دوری از بلخ و خراسان هم ناظر باشد ۵۷/ب—ت. و اشارت آن به نزول و صعود روح در طی بازگشت به نیستان که یادآور بازگشت اودیسئوس در منظومهٔ اودیسهٔ هومیروس است ۶۱/پ. واینکه ضرورت از خود رهایی را برای نیل به حق که مقصد نهایی سالک است بروی الزام می کند ۳۹۹/ب. اینکه باقی مثنوی با تمام تنوع جز تفسیر وتقریری از مضمون نی نامه نیست ۳۹۹/پ.

وارد: رجوع شود به: فکر ۱۰۵/را.
واصل بن عطا: شیخ معتزله و تبرّی وی از خوارج و مقالات آنها ۲۴۸/ج.
واقعه: تعریف واستعمال ۱۰۵/غا۲.
وجد: که غلبهٔ آن در سماع صوفی را به نعره‌زنی و خرقه دری و رقص و حال وامی‌دارد ۳۶۷/ث.
وجود: و اینکه نزد محیی الدین حقیقت واحده‌یی است که یک وجه آن حق است و وجه دیگر خلق ۳۸۳/ث.
وجود مطلق: که از جمیع اعتبارات واضافات منزه است و لاجرم کثرت بدان راه ندارد ۳۸۳/ب.
وحدت: و اینکه در مورد وجود حق وحدت حقیقی است و در مقابل آن هیچگونه کثرت قابل تعقل نیست ۳۸۳/ب. و اینکه اقتضای ذات حق و هم لازمهٔ صفات اوست ۳۲۸/الف. و عدم تحقق انسان به وحدت تام ۳۲۸/الف.

وحدت وجود: واینکه بعضی مشایخ قول بدان را تخطئه کرده‌اند و فحوای آن را در کلام قدماء صوفیه از مقولهٔ تجربهٔ شهودی یا شطحیات خوانده‌اند ۳۸۲/الف. و تقریر آن بر وجهی که در کلام محیی الدین و شارحان او آمده است ۳۸۳/الف—ج. واینکه متکلمان و متشرّعه اگر آن را می پذیرند از باب حسن ظن در حق قایل است نه از جهت قبول برهانی ۳۸٤/ت. و اسناد منشأ آن به اقوال حکما واصحاب دیانات ۳۸٤/ت. که نقد متشرعه و متکلمان و فقها از آن برای اجتناب از نتایج نامقبول آن بوده است ۳۸٤/ث. و صورت شهودی این مذهب که نزد سایر مشایخ صوفیه هم هست ۳۸٤/ج. و اینکه در نزد مولانا اشاره‌یی که به این معنی هست برجنبهٔ شهودی مبتنی است ۳۸۵/الف.

وحده: واینکه در مثنوی متکلم مع‌الغیر وقتی جای متکلم وحده را می گیرد به بیان گوینده حالت زنده‌یی می دهد ۸٤/الف.

وحي: وانقطاع دنبالهٔ اولین وحی که موجب نومیدی رسول شد ۱۶۷/ب. که قوّهٔ قدسی است و اختصاص انبیا بدان ۳٤۹/الف. و اینکه تخصیص انبیا بدان اقتضای حکمت است ۳٤۹/ب.

وحي دل: تعریف و استعمال ۱۰۵/فا. واینکه در نزد صوفیه به فراست خاص مؤمن و اینکه وی

مرتبهٔ ینظر بنورالله دارد راجع است ۲۲۷چ. که نزد صوفیه صورتی از وحی است بدون اشتمال بر لوازم نبوت مثل بعث و تحدّی ومعجزه وتشریع ۲۱۳/پ.

وحی القلوب: رجوع شود به: وحی دل.

وحش: وناخرسندی بهاءولد از رفتار قاضی آن در حق خویش ۳۳/ب. واینکه قاضی آنجا عنوان سلطان العلمائی بهاءولد را از کتب معارف واستفتاها محو می کرده است ۳۳/پ.

وسواس خاطر: که عامه قرآن را گه‌گاه برای دفع آن می خوانند واین تلاوت نزد مولانا با کار آنکس که شاهنامه یا کلیله می خواند تفاوت ندارد ۱۸۷/الف.

وصال: واینکه نیل بدان دلاّله را معزول می دارد واین معنی هم تمثیل حال عارف در مرتبه‌یی است که علم وعمل هر دو را حجاب می یابد ۲۷۸/ج.

وصول الی الله: که مقام حقیقت است و هر کسی را بدان راه نیست ۳۷۶/ب. واینکه غایت سیر طریقت آن است ۳۷۶/پ. که بدون عمل صالح و التزام شریعت حاصل نمی شود ۳۷۶/ت. که برای عارف از طریق فانی شدن در صفات حق حاصل می شود نه فناء در ذات ۳۷۸/الف،ب. که مرتبهٔ شهود است و در پایان سیر الی الله بدان مرتبه می توان رسید ۳۸۷/الف. عشق چون سالک را بدان مرتبه رهبری کند چشم وی را به هر چه ماسوی است فرو می بند ۳۸۷/ب. حقیقت که عبارت از آن است بدون فناء از صفات حاصل نمی شود ۳۸۸/ت.

وعّاظ: و شیوهٔ بیان آنها در مثنوی ۱۸/ث،ج،۶۳/ث ومابعد.

وعظ: و اینکه مولانا در فیه مافیه به سابقهٔ اشتغال و حرفهٔ خانوادگی خویش در این زمینه اشارت دارد ۶۳/ت. و سبک بیان وعاظ در عصر مولانا و قبل از آن ۶۳/ث،ج،چ. که تذکیر هم می خوانند و مثنوی تا حدّ زیادی شیوهٔ بیان رایج در مجالس وعظ را دارد ٤/ج. واینکه حرفهٔ بهاءولد پدر مولانا وعظ و تذکیر بوده است ۳۲/الف. و اینکه حرفهٔ واعظی و مذکّری غالباً مستلزم مسافرتهای دایم بوده است ۳۳/الف. و اینکه بهاءولد ظاهراً آن را نوعی عبادت تلقی می کرده است ۳۳/الف. واینکه در نزد بهاءولد متضمن شدت در امر معروف و نهی منکر بوده است ۳۷/ب. واینکه وعظ بهاءولد در بغداد در محضر خلیفه بعید بنظر می آید هرچند اصل وعظ او در مجلس فارسی گویان و حاجیان خراسان در آنجا اشکالی ندارد ٤۰/ب—پ. و رسم مسافرت وعاظ و مذکران که مسافرت بهاءولد را در بلاد روم چندین سال طول داد ٤۲/الف. واینکه بهاءولد آن را از مقولهٔ امر معروف و دعوت به حق تلقی می کرد ٤۶/ت. واشتغال مولانا بدان که مجالس سبعه نمودار آنهاست ٤۶/ث. و علت توجه خاص اهل قونیه به مجالس وعظ مولانا ٤۷/الف. و اشارت مولانا به آنکه هرگاه در ولایت خویش مانده بود به وعظ وتذکیر و تصنیف اشتغال می داشت سابقهٔ این حرفه را در خانوادهٔ وی تصریح می کند ۶۵/ج. وعاظ و مذکران وعلما و فقها هم در عصر جوانی مولانا واندکی قبل از آن به صنعت شعر علاقه نشان می داده‌اند ۱۴۴/ج. واینکه حرفهٔ وعاظ و مذکران حفظ و روایت اشعار را هم اقتضا داشته ۱۳۰/الف، ب. و رسم اهل منبر در نقل قصه که در مثنوی هم هست ۱۵۲/الف. اینکه مجالس وعظ احاطه بر قرآن و تبحر در علوم قرآنی را بر وعاظ الزام می نمود ۱۸۵/ب،پ.

ولادت ثانی: تعبیری از ولادت روحانی که زادهٔ ثانی از آن برمی آید ۱۰۵/هـ. که شیر شدن خون در اشارت مولانا در آغاز دفتر دوم ممکن است اشارت به لزوم وقوع آن در مورد حسام‌الدین بوده باشد ۶/پ. واینکه نیل بدان موقوف عنایت وهدایت حق است ۲۰۷/ب. واینکه بدون آن انسان نمی تواند در عالم ماوراء

حس وارد شود ۳۰۹/ت. که بوسیلهٔ آن انسان از مشیمهٔ دنیای حس به عالم ماوراء حس راه می‌یابد ۳۱۷/الف.

ولدنامه: عنوان مشهور مثنوی ابتدا نامهٔ ولدی در احوال مولانا که پسرش سلطان ولد نظم و تصنیف کرده است ۳۰/ب. واینکه در آنجا هیچ اشاره‌یی به شایعات مربوط به قتل شمس تبریز یا شرکت علاءالدین در توطئه‌یی برضد او نیست ۵۱/ت.

وهم: و اینکه گاه سبب می‌شود تا آنکس که بر دیوار می‌رود از آن فرو افتد ۲۴۵/ب.

ویس و رامین: و ارجاع به قصهٔ آن در مثنوی ۱۳۲/ج. و اخذ یک مصرع آن در عنوان قصهٔ نصوح ۱۳۲/ج.

هاروت وماروت: و فرجام حال آنها ۶۹/ب. که عجب و پندار موجب سقوط آنها در غفلت وعصیان شد ۳۴۲/الف.

هامان: و فرعون که تقید به ناموس و ترس از شنعت آنها را از نیل به نور و کمال بازداشت ۳۴۲/ث.

هاهوت: مرتبه‌یی که اعلی مراتب وجود در لسان عرفاست ۳۰۵/ج.

هب لی: و تفسیر مولانا از معنی این قول سلیمان ۳۴۳/پ.

هجویری: مؤلف کشف المحجوب واشارتش به مفهوم: الوقت سیف قاطع ۱۰۰/ب.

هدایهٔ مرغینانی: از متون عمدهٔ فقه حنفی که مولانا به آن توجه خاص داشته است ۴۷/ت.

هرات: و اینکه خطاب عنیف بهاءولد در حق سلطان و فخررازی نباید درآنجا بوده باشد۳۵/ت وث.

هرقلیطوس: و تمثیل مثنوی در باب عکس ماه در جوی آب ۲۵۶/الف.

هزل: واینکه مولانا مثل سنائی حتی هزل قبیح خودرا متضمن تعلیم وناظر به سرّقصه تلقی می‌کند۱۷۸/ب.

هست نیست نما: عالم ماوراء حس که ایس کلیس تعبیری از آن است ۳۰۷/پ.

هفتاد و دو ملت: که حدیث افتراق امت منشأ شهرت آن شده است ۲۲۶/الف. واینکه ناجی و هالک آنها کدام است ۲۲۹/پ،ث.

هفتاد و سه ملت: و توافق مولانا با آنها که موجب اعتراض مخالفان شد ۳۹۶/ب.

هلال: و داستان مرگ او ۲۸/ج. ازصحابهٔ رسول که قصهٔ عیادت رسول ازاوازتداعی لفظ ماه در داستان بلال به ذهن مولانا حاصل می‌شود۸۷/ث.

همّت: تعریف و استعمال ۱۰۵/قا. و اینکه همت پر و بال سالک و موجب طیارشدن اوست در سیر الی الله ۳۷۴/الف. و اینکه مشایخ آن را از وادیهای سلوک خوانده‌اند ۳۷۴/الف.

هو: تعریف و منشأ استعمال۱۰۵/کا. که در زبان صوفیه تعبیری از مرتبهٔ ذات است ۳۴۶/ج. در تمییز غیرالله از ذات حق، که حیثیات اسمائی را به الهیات صوفیه می‌دهد ۳۷۷/ث. واینکه در مرتبهٔ فناء فی الله که نیل به مرتبهٔ الاّ سالک را از شمول هالک خارج می‌کند هوی عبد در هوی رب محو و باقی می‌شود ۳۸۹/ب.

هومیروس: معروف به هومر و اومیروس شاعر یونانی که منظومهٔ اودیسه وایلیاد منسوب بدوست ۶۱/ب. و ذکر نظیر قول منسوب به جالینوس در منظومهٔ منسوب به اودیسهٔ او ۲۵۷/ث.

هویّت: و نسبت هویت با ماهیت در حق ۳۸۳/ج.

یار: و حکایت آنکس که چون در یاری زد و منم گفت یار در برویش نگشود ۲۲۵/ت. و قصهٔ منم گفتن آن کس که در یاری زد در مثنوی و در غزلیات ۳۹۸/ث.

یحیی بن معاذ: و مکاتبه بین او و بایزید ۳٤۱/پ.

یعقوب چرخی: و تفسیر نی نامه ۱٤۸/ب. از مشایخ نقشبند که غیر از نی نامه به بعضی اشارت دیگر مثنوی هم نظر دارد ۳۹۷/پ.

یقظه: که تعبیری از تنبه و توبه است و سیر در منازل طریقت از آنجا آغاز می شود ۳٦۳/الف.

یقین: تعریف و استعمال ۱۰۵/گا. مراتب یقین که شامل علم الیقین، عین الیقین، و حق الیقین است ۱۰۵/گا. و اینکه علم اهل برهان چون بر رؤیت و شهود حق مبتنی نیست منجر به یقین نمی گردد ولیکن علم عارف چون مبتنی بر رؤیت و شهود است منجر به یقین می شود ۲۹۰/الف. و مراتب آن که علم ایمانی زاهد وعلم شهودی عارف در آن تفاوت دارند ۲۹۰/الف. واینکه علم الیقین کمالش در نیل به عین الیقین است ۲۹۰/الف. واینکه مشایخ آن را عبارت از مشاهده خوانده اند ۳۸۷/پ. و اینکه یقین عارف اهل ریاضت با یقین اهل نظر تفاوت دارد ۳۹۰/پ.

ینظر بنورالله: که وصف مؤمن وتوجیه فراست اوست ۲۲۷/چ.

یهود: و اینکه ذکر یهود و نصاری در مثنوی با مباحث نظری و کلامی همراه نیست ۲٤٤/پ.

ابیات مثنوی در متن

۱	ب :	بشنوازنی چون شکایت می کند	وزجدایی ها حکایت می کند	۱/۱
		اندرون گاو تن شهزاده یی	گنج در ویرانه یی بنهاده یی	۳۵۸۱/۶
		کشته شد در نوحهٔ او می گریست	اوست جمله هم کشنده وهم ولیست	٤۸۷۰/۶
	پ:	بشنوازنی چون شکایت می کند	درنیابد حال پخته هیچ خام ~	۱—۱۸/۱
۲	الف :	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	۳۵/۱
۳	الف :	صبح شد ای صبح را پشت و پناه	عذر مخدومی حسام الدین بخواه	۱۸۰۷/۱
		دوش دیگر لون این می داد دست	لقمهٔ چندی درآمد ره ببست	۱۹۶۰/۱
		وقت عصر آمد سخن کوتاه کن	ای که عصرت عصر را آگاه کن	۳۸۱۸/٤
٤	ج	آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید از وی رو متاب	
		از وی ار سایه نشانی می دهد	شمس هر دم نور جانی می دهد ~	۱۱۶—۱۷/۱
		باز گرد شمس می گردم عجب	هم ز فرّ شمس باشد این سبب ~	۱۱۱۰/۲
		ساربانا بار بگشا ز اشتران	شهر تبریز است و کوی گلستان ~	۳۱۱۳/۶
		ور عیان خواهی صلاح دین نمود	دیده ها را کرد بینا و گشود	۱۳۲۱/۲
		پخته گرد و از تغیر دور شو	رو چو برهان محقق نور شو	۱۳۱۹/۲
		چند کردم مدح قوم ما مضی	قصد من زانها تو بودی زاقتضا	۲۱۱۲/۳
۵	الف :	ره ندانی جانب این سور وعُرس	از ضیاء الحق حسام الدین بپرس	٤۲۸/۱
		زان ضیا گفتم حسام الدین ترا	که تو خورشیدی و این دو وصفها	۱۶/٤
		طالب این سر اگر علامه ییست	نک حسام الدین که سامی نامه ییست	۱۱٤۹/۱
	ب :	ای ضیاء الحق حسام الدین بگیر	یک دو کاغذ برفزا در وصف پیر	۲۹۳٤/۱

		کرده‌ام بخت جوان را نام پیر	کو ز حق پیرست نز ایام پیر	۲۹٤۰/۱
٦	الف:	گرچه جسم نازکت را زور نیست	لیک بی خورشید ما را نور نیست	۲۹۳۵/۱
	ب:	مثنوی که صیقل ارواح بود	باز گشتش روز استفتاح بود	٦/۲
	پ:	مدتی این مثنوی تأخیر شد	مهلتی بایست تا خون شیر شد	
		تا نزاید بخت تو فرزند نو	خون نگردد شیر شیرین خوش شنو	۲/۲–۱
۷	الف:	برگشا گنجینهٔ اسرار را	در سوم دفتر بهل اعذار را ـ	۲/۳
۸	الف:	گردن این مثنوی را بسته‌ای	می کشی آن سوی که دانسته‌ای ـ	۳/٤
	ب:	آب نیلست و به قبطی خون نمود	قوم موسی را نه خون بُد آب بود	۳۳/٤
	پ:	مثنوی از تو هزاران شکر داشت	در دعا و شکر کفها برفراشت	۸/٤
	ت:	مثنوی پویان کشنده ناپدید	ناپدید از جاهلی کش نیست دید	٤/٤
	ث:	ای سلیمان درمیان زاغ و باز	حلم حق شو با همه مرغان بساز	۷۷۹/٤
		منطق الطیر سلیمانی بیا	بانگ هر مرغی که آید می سرا...	
		همچنان می رو زهدهد تا عقاب	ره نما والله اعلم بالصواب	۸۵۱–۸/٤
۹	پ:	مدح تعریفست و تخریق حجاب	فارغست از شرح و تعریف آفتاب	۸/۵
		من بگویم وصف تو تا ره برند	پیش از آن کز فوت آن حسرت خورند	۲۲/۵
	ت:	مثنوی پویان کشنده ناپدید	ناپدید از جاهلی کش نیست دید	٤/٤
۱۰	ب:	از صحاف مثنوی این پنجمست	در بروج چرخ جان چون انجمست	٤۲۲۷/۵
		پیشکش می آرمت ای معنوی	قسم سادس در تمام مثنوی	۳/٦
		با بیانی که بود نزدیک‌تر	زین کنایات دقیق مستتر	۷/٦
	پ:	تا بماند دو قضیه سرّ و راز	هم نگردد مثنوی چندین دراز	۳۵۵۷/٦
		گر شود بیشه قلم دریا مداد	مثنوی را نیست پایانی امید	۲۲٤۷/٦
	ت:	لیک دعوت واردست از کردگار	با قبول و ناقبول او را چه کار	۹/٦
		تو خلیل وقتی ای خورشید هش	این چهار اطیار رهزن را بکش ـ	۳۱/۵
		ای ضیاء الحق حسام الدین بیا	ای صقال روح و سلطان الهدی ـ	۱۸۳/٦
		گفتمی از لطف تو جزوی ز صد	گر نبودی طمطراق چشم بد	۱۸۹/٦
		ای ضیاء الحق حسام دین و دل	کی توان اندود خورشیدی به گل	۲۰۱۰/٦
۱۲	ت:	هر دکانی راست سودایی دگر	مثنوی دکان فقرست ای پسر	۱۵۲۵/٦
		مثنوی ما دکان وحدتست	غیر واحد هرچه بینی آن بتست	۱۵۲۸/٦

۱۶	ب:	ای تقاضا گر درون همچون جنین	چون تقاضا می کنی إتمام این	۱۴۹۰/۳
	پ:	بی تو نظم و قافیه شام و سحر	زهره کی دارد که آید در نظر	۱۴۹۳/۳
	ت:	چیز دیگر ماند اما گفتنش	با تو روح القُدُس گوید بی منش	۱۲۹۸/۳
۱۷	الف:	خربطی ناگاه از خرخانه یی	سر برون آورد چون طعّانه یی	۴۲۳۲/۳
	ب:	این نه آن شیرست کزوی جان بری	یاز پنجهٔ قهر او ایمان بری	۴۲۸۲/۳
	پ:	من تمام این نیارم گفت از آن	منع می آید ز صاحب مرکزان	۱۶۸۰/۱
	ت:	گر شدی عطشان بحر معنوی	فُرجه یی کن در جزیرهٔ مثنوی	۶۷/۶
	ث:	پاک سُبحانی که سیبستان کند	درغمام حرفشان پنهان کند	
		زین غمام بانگ و حرف و گفت و گوی	پرده یی کز سیب ناید غیر بوی	
		باری افزون کش تو این بورا بهوش	تا سوی اصلت برد بگرفته گوش	
		بو نگه دار و بپرهیز از زکام	تن بپوش از باد و بود سرد عام	۸۴—۷/۶
		این سخن همچون ستاره ست و قمر	لیک بی فرمان حق ننهد اثر	۱۰۴/۶
	ج:	اندر آید لیک چون افسانه ها	پوست بنماید نه مغز دانه ها	۳۴۶۱/۴
۱۸	ب:	گشته دین را تا قیامت پشت و رو	در خلافت او و فرزندان او	۲۷۹۵/۱
	پ:	از فدایی مردمان را حیرتیست	هر یکی از ما فدایی سیرتیست	۳۵۴۲/۵
		ونیز: چند کس همچون فدایی تاختند	خویشتن را پیش او انداختند	۳۰۳۷/۶
		من چون اسماعیلیانم بی حذر	بل چو اسماعیل آزادم ز سر	۴۱۰۱/۳
		هر یکی چون ملحدان گیرده کوه	کارد می زد پیر خود را بی ستوه	۲۱۲۷/۴
		همچنان کاینجا مغول حیله دان	گفت می جوییم کسی از مصریان	۸۵۸/۳
		همچو اسپاه مغول بر آسمان	تیر می انداز دفع نزع جان	۳۷۴/۶
		تا نمیرد هیچ افرنگی چنین	هیچ ملحد را مبادا این چنین	۲۲۶۹/۵
	ت:	باز می گردیم از ین ای دوستان	سوی مرغ و تاجر و هندوستان	۱۵۸۵/۱
		گر سخن کش یابم اندر انجمن	صد هزاران گل برویم چون چمن	۱۳۱۹/۴
		وقت عصر آمد سخن کوتاه کن	ای که عصرت عصر را آگاه کن	۳۸۱۸/۴
		بیگهست ار نی بگوییم حال را	مدخل أعواض را و ابدال را	۲۱۰۵/۳
		روز آخر شد سبق فردا بود	راز ما را روز کی گُنجا بود	۱۶۴۵/۴
		دوش دیگر لون این می داد دست	لقمهٔ چندی در آمد ره ببست	۱۹۶۰/۱
		ای دریغا لقمه یی دو خورده شد	جوشش فکرت از آن افسرده شد	۳۹۹۰/۱
		دوش چیزی خورده ام ورنی تمام	دادمی در دست فهم تو زمام	۲۵۱۳/۳
	ث:	دست من بنمود بر گردون هنر	مقریا بر خوان که انشق القمر	۱۹۲۰/۲
		مستفید اعجمی شد آن کلیم	تا عجمیان را کند زین سر علیم	۳۰۱۲/۴
		مستمع خفتست کوته کن خطاب	ای خطیب این نقش کم کن تو بر آب	۱۰۹۴/۴

		و: بردریدی در سخن پردهٔ قیاس	گر نبودی سمع سامع را نُعاس ~	۵۵۹/۴
		هر محدّث را خسان باذِل کنند	حرفش ار عالی بود نازل کنند	
		زانکه قدر مستمع آید نبا	بر قد خواجه بُرَد درزی قبا	
		چونکه مجلس بی چنین پیغاره نیست	از حدیث پست نازل چاره نیست	۱۲۴۰—۲/۶
		صبح شد ای صبح را پشت و پناه	عذر مخدومی حسام الدین بخواه	۱۸۰۷/۱
	ج:	زَرّ عقلت ریزه است ای متهم	بر قراضه مُهر سکه چون نهم	۳۲۸۷/۴
		این همی دانم ولی مستی تن	می گشاید بی مراد من دهن	
		آنچنان کز عطسه و از خامیاز	این دهان گردد بنا خواه تو باز	۳۲۹۸-۹/۴
		کردمی من شرح این بس جانفزا	گر نبودی غیرت و رشک خدا	۱۲۸۲/۴
		زاندرونم صد خموش خوش نفس	دست بر لب می زند یعنی که بس	۲۰۶۱/۴
		چون شما را حاجت طاحون نماند	آب را در جوی اصلی باز راند	۳۰۸۹/۱
		دوش چیزی خورده ام افسانه است	هرچه می آید ز پنهان خانه است	۲۵۱۴/۳
		همچنین که من در این زیافنون	یا ضیاء الحق حسام الدین کنون	۲۰۷۵/۴
	چ:	مثنوی که صیقل ارواح بود	باز گشتش روز استفتاح بود	۶/۲
		گشته دین را تا قیامت پشت و رو	در خلافت او و فرزندان او	۲۷۹۵/۱
		پیش ازان کاین قصه تا مَخلَص رسد	دود گندی آمد از اهل حسد	۴۲۲۷/۳
		این زمان سِرها مثال گاو پیس	دوک نطق اندر مِلل صد رنگ ریس ~	۱۸۶۸/۶
		تا نگویی سرّ مرا بسیار گو	من ز صد یک گویم و آن همچو مو	۳۵۰۵/۲
		چونکه جمع مستمع را خواب برد	سنگ های آسیا را آب برد	۳۰۸۷/۱
		کی گذارد آنکه رشک روشنیست	تا بگویم آنچه فرض و گفتنیست	۱۹۴/۲
		بردریدی در سخن پردهٔ قیاس	گر نبودی سمع سامع را نُعاس	۵۵۹/۴
		این خود آن ناله ست کو کرد آشکار	آنچه پنهانست یا رب زینهار	۲۰۰۱/۶
		و: بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	۳۵/۱
		هم عرب ما هم سبو ما هم ملک	جمله ما یُؤفَکُ عَنهُ مَن اُفِک	۲۹۰۲/۱
		این مثال نور آمد مِثل نی	مر ترا هادی عدو را رهزنی ~	۴۶۱/۴
		و: کافران را درد و مؤمن را بشیر	لیک نقد حال در چشم بصیر	۳۲۷۹/۴
		خویشتن مشغول کردن از ملال	باشدش قصد از کلام ذوالجلال	۳۴۶۶/۴
۱۹	ب:	من به جادویان چه مانم ای وقیح	کز دمم پر رشک می گردد مسیح	۲۳۶۴/۴
		آنچنان بگشایدت فرّ شباب	که گشود آن مژدهٔ عُکّاشه باب	۲۵۸۴/۴
	پ:	در هوا می کرد خود بالای برج	که هزیمت می شد از وی روم و گرج	۱۱۰۳/۳
		از جهود و از جهودی رسته ام	تا به زناری میان وابسته ام	۳۵۹/۱
		بگذرد این صیت از بصره و تبوک	زانکه الناس علی دین الملوک	۲۰۷۲/۲
	ت:	همچو بوبکر ربابی تن زنم	دست چون داود در آهن زنم	۱۹۱۶/۲

۲۰	الف:	بس ستارهٔ آتش از آهن جهید	وان دل سوزیده پذرفت و کشید	۳۸٤/۱
		شرفه‌یی بشنید در شب معتمد	برگرفت آتشزنه کآتش زند -	۳۵۷/٦
	ب:	این حکایت گفته شد زیر و زبر	همچو کار عاشقان بی پا و سر -	۲۸۹۷/۱
		ذکر استثنا و حزم مُلتوی	گفته شد در ابتدای مثنوی	۳٦٦٦/٦
		گر خدا خواهد نگفتند از بطر	پس خدا بنمودشان عجز بشر	٤۸/۱
	پ	بیگهست ارنی بگویم حال را	مدخل اعواض را و ابدال را	۲۱۰۵/۳
		وامدار شرح این نکته شدم	مهلتم ده مُعسرم زان تن زدم	۲۱۳۹/۳
	ت:	کی گذارد آنکه رشک روشنیست	تا بگویم آنچه فرض و گفتنیست -	۱۹٤/۲
		بازبهنامی رویم از راه راست	باز گرد ای خواجه راه ما کجاست	۱۲٦۱/۲
۲۱	الف:	صبر آرد آرزو را نه شتاب	صبر کن و الله اعلم بالصواب	٤۰۰۳/۱
		قوم دیگر ناپذیرا ترش و خام	ناقصان سرمدی تَمَّ الکلام	۳۸۱۰/۲
	ب:	گر تو خواهی باقی این گفت و گو	ای اخی در دفتر چارم بجو	٤۸۱۰/۳
		آینه نبود منافق باشد او	این چنین آیینه تا توانی مجو	۳۸۵۵/٤
		زان نشد فاروق را زهری گزند	که بُد آن تریاق فاروقیش قند	٤۲۳۸/۵
		از صحاف مثنوی این پنجمست	در بروج چرخ جان چون انجمست	٤۲۲۷/۵
		در دل من آن سخن زان میمنه‌ست	زانکه از دل جانب دل روزنه ست	٤۹۱٦/٦
	پ:	گر تو خواهی باقی این گفت و گو	ای اخی در دفتر چارم بجو	٤۸۱۰/۳
		این حکایت را که نقد وقت ماست	گر تمامش می کنی اینجا رواست -	۳۷/٤
		مثنوی چندان شود که چل شتر	گر کشد عاجز شود از بار پر	۷۹۰/٤
		وصف بیداری دل ای معنوی	درنگنجد در هزاران مثنوی	۱۲۲۸/۳
		صد کتاب ار هست جز یك باب نیست	صد جهت را قصد جز محراب نیست	۳٦٦۷/٦
		مثنوی از تو هزاران شکر داشت	در دعا و شکر کفها برفراشت -	۸/٤
		قصدم از الفاظ او راز تو است	قصدم از انشایش آواز تو است	
		پیش من آوازت آواز خداست	عاشق از معشوق حاشا که جداست	۹/٤ — ۷۵۸
۲۳	الف:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن -	۳۵/۱
		بود شاهی در جهودان ظلم ساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز -	۳۲٤/۱
		بعد ز ین خونریز درمان ناپذیر	کاندر افتاد از بلای آن وزیر	۷۳۹/۱
	ب:	تا عمر آمد ز قیصر یک رسول	در مدینه از بیابان نُغول	۱۳۹۰/۱
		بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی -	۱۵٤۷/۱
		آن شنیدستی که در عهد عمر	بود چنگی مطربی با کر و فر	۱۹۱۳/۱
	پ:	طایفهٔ نخجیر در وادی خوش	بوده‌اند از شیر اندر کشمکش	۹۰۰/۱

		یک خلیفه بود در ایام پیش	کرده حاتم را غلام جود خویش	۲۲۴٤/۱
		از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان مطهّر از دغل ~	۳۷۲۱/۱
۲٤	الف:	پنج حسی هست جز این پنج حس	آن چو زر سرخ و این حسها چو مس	٤۹/۲
		آینهٔ دل چون شود صافی و پاک	نقشها بینی برون از آب و خاک	۷۲/۲
	پ:	گفت با عیسی یکی ابله رفیق	استخوانها دید در حفرهٔ عمیق ~	۱٤۱/۲
	ت:	صوفیی می گشت در دور افق	تا شبی در خانقاهی شد قُنُق ~	۱۵٦/۲
		نه چنان باز یست کو از شه گریخت	سوی آن کمپیر کو می آرد بیخت ~	۳۲۳/۲
		و لوله افتاد در جغدان که ها	باز آمد تا بگیرد جای ما ~	۱۱۳٦/۲
	ث:	این چنین ذاالنون مصری را فتاد	کاندرو شور و جنون نو بزاد ~	۱۳۸٦/۲
		دید موسی یک شبانی را براه	کو همی گفت ای گزیننده اله ~	۱۷۲۰/۲
		چار کس را داد مردی یک درم	آن یکی گفت این به انگوری دهم ~	۳٦۸۱/۲
		حکمت قرآن چو ضالهٔ مؤمنست	هر کسی در ضالهٔ خود موقنست ~	۲۹۱۰/۲
	ج:	از صحابه خواجه یی بیمار شد	و اندر ان بیماریش چون تار شد ~	۲۱٤۱/۲
		در خبر آمد که آن معاویه	خفته بُد در قصر در یک زاویه	۲٦۰٤/۲
	چ:	آن یکی یک شیخ را تهمت نهاد	کو بدست و نیست بر راه رشاد	۳۳۰۳/۲
		صوفیان بر صوفیی شُنعه زدند	پیش شیخ خانقاهی آمدند	۳۵۰٦/۲
		بود درویشی درون کشتیی	ساخته از رخت مردی پشتیی ~	۳٤۷۸/۲
		زاهدی بُد در میان بادیه	در عبادت غرق چون عبّادیه	۳۷۸۸/۲
۲۵	الف:	برگشا گنجینهٔ اسرار را	در سوم دفتر بهل اعذار را...	
		گردد آتش بر تو هم بَرد و سلام	ای عناصر مر مزاجت را غلام	۲—۱۰/۳
		همچنان این قوّت ابدال حق	هم ز حق دان نز طعام و از طبق	۷/۳
	ب:	پس حیات ماست موقوف فطام	اندک اندک جهد کن تمّ الکلام	٤۹/۳
		آن شنیدی تو که در هندوستان	دید دانایی گروهی دوستان ~	٦۹/۳
		ای برادر بود اندر ما مضی	شهریی با روستایی آشنا ~	۲۳٦/۳
		واعظی را گفت روزی سائلی	کای تو منبر راسنی تر قایلی ~	۱۲۹/٦
	پ:	آن شغالی رفت اندر خم رنگ	اندران خم کرد یک ساعت درنگ ~	۷۲۱/۳
		پوست دنبه یافت شخصی مستهان	هر صباحی چرب کردی سبلتان ~	۷۳۲/۳
		بلعم باعور و ابلیس لعین	ز امتحان آخرین گشته مهین ~	۷٤۷/۳
		چون حدیث امتحان رومی نمود	یادم آمد قصهٔ هاروت زود...	
		پیش از ین زان گفته بودیم اندکی	خود چه گویم از هزارانش یکی ~	۷۹٦—۷/۳
		جهد فرعونی چو بی توفیق بود	هر چه او می دوخت آن تفتیق بود ~	۸٤۰/۳
		خیز فرعونا که ما آن نیستیم	کی بهر بانگی و غولی بیستیم ~	۱۷٤۲/۳

		حسن ظنی بر دل ایشان گشود	که نپوشند از غمی جامهٔ کبود	۱۸۸۳/۳
		بود شیخی رهنمایی پیش از ین	آسمانی شمع بر روی زمین	۱۷۷۲/۳
		آن دقوقی داشت خوش دیباجه‌یی	عاشق و صاحب کرامت خواجه‌یی -	۱۹۲۴/۳
	ت:	آن یکی در عهد داود نبی	نزد هر دانا و پیش هر غبی -	۱۴۵۰/۳
		نفس خود را کش جهان را زنده کن	خواجه را کشتست او را بنده کن -	۲۵۰۴/۳
		عیسی مریم بکوهی می گریخت	شیرگویی خون اومی خواست ریخت	۲۵۷۰/۳
		یادم آمد قصهٔ اهل سبا	کز دم احمق صباشان شد وبا -	۲۶۰۰/۳
	ث:	در بخارا بندهٔ صدر جهان	متهم شد گشت از صدرش نهان -	۳۶۸۶/۳
		یک حکایت گوش کن ای نیک پی	مسجدی بد بر کنار شهر ری -	۳۹۲۲/۳
		آن بُخاری نیز خود بر شمع زد	گشته بود از عشقش آسان آن کَبَد -	۴۳۷۷/۳
		هیچ عاشق خود نباشد وصل جو	که نه معشوقش بود جویای او	۴۳۹۳/۳
		بی تفکر پیش هر داننده هست	آنکه با شوریده شوراننده هست	۴۷۴۸/۳
		یک جوانی بر زنی مجنون بدست	می ندادش روزگار وصل دست -	۴۷۴۹/۳
		گر تو خواهی باقی این گفت و گو	ای اخی در دفتر چارم بجو	۴۸۱۰/۳
۲۹	الف:	گردن این مثنوی را بسته ای	می کشی آن سوی که دانسته ای	۳/۴
		مثنوی را چون تو مبدا بوده‌ای	گر فزون گردد توش افزوده‌ای	۵/۴
		این حکایت را که نقد وقت ماست	گر تمامش می کنی اینجا رواست	۳۷/۴
		اندران بودیم که آن شخص از عسس	راند اندر باغ از خوفی فرس -	۴۰/۴
		پس بد مطلق نباشد در جهان	بد به نسبت باشد این را هم بدان	۶۵/۴
		ور نمی توانی رضا ده ای عیار	گر خدا رنجت دهد بی اختیار	۱۰۹/۴
	ب:	چونکه تنهااش بدید آن ساده مرد	زود او قصد کنار و بوسه کرد	۱۲۰/۴
		گفت عاشق امتحان کردم مگیر	تا ببینم تو حریفی یا ستیر	۳۰۶/۴
		امتحان همچون تصرف دان درو	تو تصرف بر چنان شاهی مجو	۳۸۰/۴
		مرتضی را گفت روزی آن عنود	کو ز تعظیم خدا آگه نبود -	۳۵۳/۴
		آن زمان کت امتحان مطلوب شد	مسجد دین تو پر خرّوب شد	۳۸۷/۴
		مسجدست آن دل که جسمش ساجدست	یار بد خرّوب هر جا مسجدست	۱۳۸۳/۴
		عاشقا خروب تو آمد کژی	همچو طفلان سوی کژ چون می غژی	۱۳۸۶/۴
	پ:	هدیهٔ بلقیس چل استر بدست	بار آنها جمله خشت زر بدست	۵۶۳/۴
		پس نظر کرد آن سلیمان سوی تخت	گفت آری گول گیری ای درخت	۹۰۸/۴
		خیز بلقیسا بیا و ملک بین	بر لب دریای یزدان در بچین	۱۰۴۱/۴
	ت:	بود شاهی بود او را بنده یی	مرده عقلی بود و شهوت زنده یی -	۱۴۹۰/۴
		گفت این سهلست اما احمقست	مرد احمق زشت و مردود حقست	۱۹۴۱/۴

	رفت موسی بر طریق نیستی	گفت فرعونش بگو تو کیستی	۲۳۰۸/٤
	وهم مر فرعون عالم سوز را	عقل مر موسی جان افروز را	۲۳۰۷/٤
	گفت موسی لطف بنمودیم وجود	خود خداوندیت را روزی نبود	۲۷۷٤/٤
ث:	پادشاهی داشت یک برنا پسر	باطن و ظاهر مزین از هنر	۳۰۸۵/٤
	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	۳۵/۱
	سجده کرد و برزمین می زد ذقن	در بغل کرده پسر تیغ و کفن	۳۱۷۵/٤
	ای برادردان که شهزاده تو یی	در جهان کهنه زاده از نو یی	۳۱۸۹/٤
	آمده اول به اقلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوفتاد	۳٦۳۷/٤
	گندمی را زیر خاک انداختند	پس ز خاکش خوشه ها بر ساختند	۳۱٦۵/۱
	و: خلق حیوان چون بریده شد به عدل	خلق انسان رست و افزون گشت فضل	۳۸۷۳/۱
	و: اصل نعمتها ز گردون تا به خاک	زیر آمد شد غذای جان پاک	٤٦۰/۳
	و: از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم به حیوان برزدم	۳۹۰۱/۳
۲۷ الف:	تو خلیل وقتی ای خورشیدهش	این چهار اطیار رهزن را بکش	۳۱/۵
	بط حرص است و خروس آن شهوت است	جاه چون طاوس و زاغ اُمنیّت است	٤٤/۵
ب:	پس هنر آمد هلاکت خام را	کز پی دانه نبیند دام را	۹٤۸/۵ع
	هیزم دوزخ تن است و کم کنش	ور بروید هیزمی رو بر کنش	
	ورنه حمال حطب باشی حطب	در دو عالم همچو جفت بولهب	۱۰۹۸–۹/۵
	آن جمال و قدرت و فضل و هنر	ز آفتاب حسن کرد این سو سفر	۹۸۵/۵
	اندکی زین شرب کم کن بهر خویش	تا که حوض کوثری یابی به پیش	۱۰۰۳/۵
	گفت درویشی به درویشی که تو	چون بدیدی حضرت حق را بگو	٤۲۰/۵
	ورنداری پا بجنبان خویش را	تا ببینی هر کم و هر بیش را	۱۱۰٤/۵
پ:	مشتری خواهی به هر دم پیچ پیچ	تو چه داری که فروشی هیچ هیچ	۱۱۱۷/۵
	آن یکی می گفت من پیغمبرم	از همه پیغمبران فاضلترم	۱۱۱۹/۵
ت:	کافران مهمان پیغمبر شدند	وقت شام ایشان به مسجد آمدند	٦٤/۵
	پر خود می کند طاوسی به دشت	یک حکیمی رفته بود آنجا به گشت	۵۳٦/۵
	خوشی ناز اردمی بفرازدت	بیم و ترس مضمرش بگدازدت	۵٤۷/۵
	آن یکی عاشق به پیش یار خود	می شمرد از خدمت و از کار خود	۱۲٤۲/۵
	وارهی زین روزی ریزهٔ کثیف	در فتی در لوت و در قوت شریف	۱۷٤۳/۵
	آن یکی می گفت خوش بودی جهان	گر نبودی پای مرگ اندر میان	۱۷٦۰–۵
	مقعد صدق و جلیسش حق شده	رسته زین آب و گل آتشکده	۱۷۷۰/۵
ث:	آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته	۱۸۵۷/۵
	هر که بی من شد همه منها خود اوست	دوست جمله شد چو خود را نیست دوست	۲٦٦۵/٦

		زاهدی در غزنی از دانش مَزی	بر محمد نام و کنیت سرززی	۲۶۶۷/۵
	ج:	مر خلیفهٔ مصر را غماز گفت	که شه موصل به حوری گشت جفت -	۳۸۳۱/۵
		گر بدش مستی نری خران	بود او را مردی پیغمبران	۴۰۲۵/۵
		سنگها در آستین بودش شتاب	خرد کردش پیش او بود آن صواب	۴۰۵۶/۵
۲۸	الف:	راز جز با رازدان انباز نیست	راز اندر گوش منکر راز نیست	۸/۶
		سرّ من از نالهٔ من دور نیست	لیك چشم و گوش را آن نور نیست	۷/۱
		لیك دعوت واردست از کردگار	با قبول و ناقبول او را چه کار	۹/۶
		مه فشاند نور و سگ عوعو کند	هر کسی برخلقت خود می تند -	۱۴/۶
	ب:	این جهان جنگست کل چون بنگری	ذره با ذره چو دین با کافری	۳۶/۶
		جنگ طبعی جنگ فعلی جنگ قول	در میان جزوها حربیست هول	۴۶/۶
		موج لشکرهای احوالم ببین	هریکی با دیگری در جنگ و کین	۵۳/۶
		آن جهان جز باقی و آباد نیست	زانکه آن ترکیب از اضداد نیست -	۵۶/۶
		آن جهانست اصل این پرغم وثاق	وصل باشد اصل هر هجر و فراق	۶۰/۶
		الغیاث ای تو غیاث المستغیث	زین دو شاخهٔ اختیارات خبیث	۲۰۰/۶
		هیچ کس را تا نگردد او فنا	نیست ره در بارگاه کبریا	۲۳۲/۶
	پ:	پوستین و چارق آمد از نیاز	در طریق عشق محراب ایاز	۲۳۴/۶
		آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته -	۱۸۵۷/۵
		شاه روزی جانب دیوان شتافت	جملهٔ ارکان را در ان دیوان بیافت	۴۰۳۵/۵
		چون امیران از حسد جوشان شدند	عاقبت برشاه خود طعنه زدند -	۳۸۵/۶
		متهم کن نفس خود را ای فتی	متهم کم کن جزاء عدل را	۴۳۰/۶
	ت:	رفت مرغی در میان مرغزار	بود آنجا دام از بهر شکار -	۴۳۵/۶
		مرغ گفتش خواجه در خلوت مه ایست	دین احمد را ترهّب نیك نیست	۴۷۸/۶
		بعد از ان گفتش که گندم آن کیست	گفت امانت از یتیم بی وصیست	۵۲۶/۶
		بعد از آن نوحه گری آغاز کرد	که فخ و صیاد لرزان شد زدرد -	۵۵۹/۶
		عاشقی بودست در ایام پیش	پاسبان عهد اندر عهد خویش -	۵۹۳/۶
		عشق و ناموس ای برادر راست نیست	بردر ناموس ای عاشق مه ایست	۶۱۲/۶
	ث:	آن یکی بیچارهٔ مفلس زدرد	که زبی چیزی هزاران زهر خورد	۱۸۳۴/۶
		بود یك میراثی مال و عقار	جمله را خورد و بماند او عور و زار -	۴۲۰۶/۶
	ج:	فلسفی خود را از اندیشه بکشت	گو بدو کوراست سوی گنج پشت -	۲۳۵۶/۶
	چ:	اعجمی ترکی سحر آگاه شد	وز خمار خمر مطرب خواه شد -	۶۴۳/۶
		این سخن خایی دراز از بهر چیست	گفت مطرب زانکه مقصودم خفیست -	۷۲۰/۶
		جان بسی کندی و اندر پرده‌ای	زانکه مردن اصل بُد ناورده‌ای -	۷۲۳/۶

		روز عاشورا همه اهل حلب	باب انطاکیه اندر تا به شب ـ	۷۷۷/۶
		روح سلطانی ز زندانی بجست	جامه چه درانیم و چون خاییم دست ـ	۷۹۷/۶
		تن فدای خار می کرد آن بلال	خواجه اش می زد برای گوشمال	۸۸۸/۶
		چون شنیدی بعضی اوصاف بلال	بشنو اکنون قصهٔ ضعف هلال	۱۱۱۱/۶
		آن یکی درویش زاطراف دیار	جانب تبریز آمد وامدار ـ	۳۰۱٤/۶
	ح:	بود شاهی شاه را بُد سه پسر	هر سه صاحب فطنت و صاحب نظر ـ	۳۵۸۳/۶
		بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن ـ	۳۵/۱
۳۸	ب:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن ـ	۳۵/۱
		گفت کوی او کدام اندر گذر	او سر پل گفت و کوی غاتفر	۱۷۰/۱
۵۰	ب:	حیرت اندر حیرت آمد این قصص	بیهشی خاصگان اندر اخص	۳۸۰۵/٤
۵۸	ب:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	۳۵/۱
		نبض او برحال خود بد بی گزند	تا بپرسید از سمرقند چو قند	۱۶۷/۱
۶۵	الف:	صومعهٔ عیسیست خوان اهل دل	هان و هان ای مبتلا این در مهل	۲۹۸/۳
		اندر آخر حمزه چون در صف شدی	بی زره سرمست در غزو آمدی	۳٤۱۹/۳
	ب:	گفت پیغمبر صباحی زید را	کیف أصْبَحْتَ ای صحابی با صفا ـ	۳۵۰۰/۱
۶۸	ب:	گفت خدمت آنکه بهر ذُلّ نفس	خویش را سازی تو چون عباس دبس	۲۶۸۰/۵
		غاشیه بردوش تو عباس دبس	هیچ ملحد را مباد این نفس نحس	۲۷۵۶/۵
		شاه از آن اسرار واقف آمده	همچو بوبکر ربابی تن زده	۱۵۷۳/۲
		جعفر طیار را پَر جاریه ست	جعفر عیار را پر عاریه ست	۳۵۶۵/۲
		بود عبدالغوث هم جنس پری	چون پری نُه سال در پنهان پری	۲۹۷٤/۶
		کودکی در پیش تابوت پدر	زار می نالید و بر می کوفت سر	۳۱۱۶/۲
		واعظی بُدبس گزینه در بیان	زیر منبر جمع مردان و زنان	۳۳۲۵/۵
		گفت بادلقک شبی سید اجل	قحبه ای راخواستی تو از عجل	۲۳۳۳/۲
		سید ترمد که آنجاه شاه بود	مسخرهٔ او دلقک آگاه بود	۲۵۱۰/۶
		رو که نشناسم ترا از من بجه	عارف بی خویشم و بُهلول ده	۷۰۰/۳
		آن یکی می گفت خواهم عاقلی	مشورت آرم بدو درمشکلی ـ	۲۳۳۸/۲
۶۹	ب:	گر در آن آدم بکردی مشورت	در پشیمانی نگفتی معذرت	۱۹/۲

	همچو پرهای عقول انسیان	که بسی فرقستشان اندرمیان	۳۶۵۳/۱
	باز املاکی همی دیدم شگرف	صورت ایشان بد از اجرام برف	
	حلقهٔ دیگر ملایك مستعین	صورت ایشان به جمله آتشین	۲۴۴۸–۹/۶
	چونکه صانع خواست ایجاد بشر	از برای ابتلای خیروشر	۱۵۵۶/۵
	همچو هاروت و چوماروت شهیر	از بطر خوردند زهرآلود تیر	۳۳۲۱/۱
	و:آن فرشتهٔ عقل چون هاروت شد	سحرآموز دو صد طاغوت شد	۱۲۵۷/٤
	و:همچوهاروت و چوماروت آن دو پاك	بسته‌اند اینجا به چاه سهمناك	۶۲۰/۵
	بود هاروت از ملاك آسمان	از عتابی شد معلق همچنان	۳۶۲۰/۵
	زاد مردی چاشتگاهی در رسید	در سرا عدل سلیمان دردو ید	۹۵۶/۱
	حق به عزرائیل می گفت ای نقیب	برکه رحم آمد ترا ازهر کئیب	٤۷۹۷/۶
پ:	گفت شیطان که بما اغویتني	کرد فعل خود نهان دیودني	۱٤۸۸/۱
	اول آنکس کاین قیاسکها نمود	پیش انوار خدا ابلیس بود	۳۳۹۹/۱
	روزی آدم بربلیسی کو شقیست	از حقارت وزز یافت بنگریست	۳۸۹۳/۱
	همچو شیطان برسپه شد صدیکم	خواند افسون که انّي جارٌلکم	٤۰۳۶/۳
	ورچه عقلت هست با عقل دگر	یار باش و مشوت کن ای پدر	۱۲۶۳/٤
ت:	نفس اژدرهاست با صد زور و فن	روی شیخ او را زُمُرّد دیده کُن	۲۵٤۸/۳
	زان زُمرّد مار را دیده جهد	کور گردد مار و رهرو وارهد	۱۹۵۲/۵
	عقل تو گر اژدهایی گشت مست	یار بد او را زُمرّد دان که هست	۲۶۳۸/۵
	نور رو یش آنچنان بودی بصر	که زمرد از دو دیدهٔ مار کَر	۳۰۶۰/۶
	آن زمرّد باشد این افعی پیر	بی زمرّد کی شود افعی ضریر	۳۸٤۲/۶
	گاو آبی گوهر از بحر آورد	بنهد اندر مرج و گردش می‌چرد	۲۹۲۲/۶
ث:	کرده تمساحی دهان خویش باز	گرد دندانهاش کرمان دراز	٤۰۸۲/۶
	مار استادست برسینه چو مرگ	در دهانش بهر صید اِشگرف برگ	٤۰۷۹/۶
ج:	آن بزکوهی بر آن کوه بلند	بر دود از بهر خوردی بی گزند	۸۰۸/۳
	می گویند این جایگه گفتار نیست	از برون جو بید کاندر غار نیست	۳۳۶۱/۲
	لیك گفتم ناس من نسناس نی	ناس غیر جانِ جان اِشناس نی	۷۶۱/٤
	نور رو یش آنچنان بردی بصر	که زمرّد از دو دیدهٔ مار کَر	۳۰۶۰/۶
چ:	هست حیوانی که نامش اُشغُرست	او به زخم چوب زفت و لَمتُرست	۹۷/٤
	گفت ای عنقای حق جان را مطاف	شکر که باز آمدی زان کوه قاف	٤۶۹٤/۳
	کهربا هم هست و مقناطیس هست	تا تو آهن یا کهی آیی به شست	۱۶۳٤/٤
	طبع ناف آهوست آن قوم را	از برون خون و درو نشان مشکها	۱٤۷۰/۱
	چون جنین را نوبت تدبیر رو	از ستاره سوی خورشید آید او	۳۷۷٤/۱
	رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف	دید او را کز زمرّد بودصاف	۳۷۱۱/٤

۷۱	ب:	بر هوا تأویل قرآن می‌کنی	پست و کژ شد از تو معنی سنی	۱۰۸۱/۱
	پ:	اشتر آمد این وجود خارخوار	مصطفی زادی بر این اشتر سوار	۱۹۶۶/۱
	ت:	جبرئیلی را بر استن بسته‌ای	پر و بالش را به صد جا خسته‌ای	۳۹۹/۳
	ث:	جان همه روز از لگدکوب خیال	وز زیان و سود وز خوف زوال ـ	۴۱۱/۱
		مرغ بربالا پران و سایه‌اش	می‌دود بر خاک پرّان مرغ وش ـ	۴۱۷/۱
	ج:	آنکه درتون زاد و پاکی راندید	بوی مشک آرد برو رنجی پدید	۲۵۶/۴
		که توشش سلّه کشیدی تا به شب	من کشیدم بیست سلّه بی کرَب	۲۵۵/۴
۷۲	الف:	ظاهر آن اختران قوّام ما	باطن ما گشته قوّام سما ـ	۵۲۰/۴
	ب:	پس بصورت عالَم اصغر توی	پس بمعنی عالَم اکبر توی	۵۲۱/۴
		پس زمن زاید در معنی پدر	پس ز میوه زادِ در معنی شجر	۵۲۹/۴
۷۳	الف:	کل عالم صورت عقل کُل است	کوست بابای هر آنك اهل قُل است	۳۲۵۹/۴
		هر زمان نو صورتی و نو جمال	تا زنو دیدن فرو میرد ملال	۳۲۶۴/۴
	ب:	تا بدانی که تن آمد چون لباس	رو بجو لابس لباسی راملیس	۱۶۱۰/۳
	پ:	آن توی که بی‌بدن داری بدن	پس مترس از جسم جان بیرون شدن	۱۶۱۳/۳
۷۴	الف:	چون کسی را خار درپایش جهد	پای خود را بر سر زانو نهد ـ	۱۵۰/۱
	ب:	آن ز تیزی مستتر شکل آمدست	چون شرر کش تیز جنبانی بدست	۱۱۴۶/۱
	پ:	دست کان لرزان بود از ارتعاش	وانکه دستی راتولرزانی زجاش	۱۴۹۷/۱
۷۵	ب:	درخبر آمد که آن معاویه	خفته بد در قصر در یك زاویه	۲۶۰۴/۲
		این بدان ماند که شخصی دزد دید	در وثاق اندر پی او می‌دوید	۲۷۹۳/۲
		یك مثال دیگر اندر کژ روی	شاید ار از نقل قرآن بشنوی	۲۸۳۵/۲
۷۶	ب:	بود شهری بس عظیم و مه ولی	قدر او قدر سُکُره بیش نی	۲۹۰۴/۳
		گر امل رادان که مرگ ماشنید	مرگ خود نشنید و نقل خود ندید ـ	۲۶۲۸/۳
	پ:	گفت سه گونه زن‌اند اندر جهان	آن دو رنج و این یکی گنج روان	۲۴۰۵/۲
		راند سوی او و گفتش بکرِ خاص	گل ترا باشد زغم یابی خلاص ـ	۲۴۱۱/۲
	ت:	آن مناره دید و در وی مرغ نی	برمناره شاهبازی پرفنی ـ	۱۱۴۰/۶
۷۷	ب:	باغبانی چون نظر در باغ کرد	دید چون دزدان به باغ خود مه مرد ـ	۲۱۶۷/۲
		او شریفی می‌کند دعوی سرد	مادر او را که می‌داند که کرد	۲۱۹۳/۲
	پ:	کودکان مکتبی از اوستاد	رنج دیدند ازملال واجتهاد ـ	۱۵۲۲/۳

		گفت من هم بی‌خبر بودم از ین	آگهم مادر غران کردند هین	۱۶۰۲/۳
۷۸	پ:	کس بز بیر دُم خر خاری نهد	خرنداند دفع آن بر می‌جهد ــ	۱۵۴/۱
		هر زمانش خلق بر می داشتند	جمله رنجورش همی پنداشتند ــ	۲۴۵/۲
	ب:	کی رمد از نی حَمام آشنا	بل رمد زان نی حَمامات هوا	۳۶۶۲/۶
	ث:	هر پرت را از عزیزی و پسند	حافظان در طیّ مصحف می‌نهند	۵۳۹/۵
		بهر تحریک هوای سودمند	از پر تو باد بیزن می کنند	۵۴۰/۵
		او خروس آسمان بوده ز پیش	نعره‌های او همه در وقت خویش	۱۹۷۳/۵
۷۹	پ:	بد ندانی تا ندانی نیک را	ضد را از ضد توان دید ای فتی	۱۳۴۵/۴
		گفت می‌دانم ترا ای بوالحسن	که توی دیرینه دشمن دار من	۱۹۸۲/۴
		بانگ طاوسان کنی گفتا که لا	پس نه‌ای طاوس خواجه بوالعلا	۷۷۶/۳
	ت:	شب گذشت و صبح آمد ای تمُز	چند گیری این فسانهٔ زر زمر	۲۳۰۴/۱
		چون فکندی تیر از قوس ای سُعاد	برکَن آن موضع که تیرت اوفتاد	۱۹۴۲/۶
		این طراق از دست من بودست یا	از قفاگاه توای فخر کیا	۱۳۸۳/۳
۸۰	الف:	بود شاهی در زمانی پیش از ین	ملک دنیا بودش و هم ملک دین ــ	۳۶/۱
		ای شده اندر سفر با صد رضا	خود به پای خویش تا سوء القضا	۱۹۳/۱
	ب:	کشتن این مرد بردست حکیم	نی پی اومید بود ونی ز بیم ــ	۲۲۲/۱
		تو گمان بردی که کرد آلودگی	در صفاغش کی هلد پالودگی ــ	۲۳۱/۱
	پ:	بود بقالی و وی را طوطیی	خوش نوایی سبز گویا طوطیی ــ	۲۴۷/۱
		کار پاکان را قیاس از خود مگیر	گرچه ماند در نبشتن شیر و شیر ــ	۲۶۳/۱
	ت:	طایفهٔ نخجیر در وادی خوش	بوده‌اند از شیراندرکشمکش ــ	۹۰۰/۱
		ای که تو از ظلم چاهی می کنی	از برای خویش دامی می کنی	۱۳۱۱/۱
		چون به قعر خوی خود اندر رسی	پس بدانی کز تو بود آن ناکسی	۱۳۲۴/۱
۸۱	ت:	کافران مهمان پیغمبر شدند	وقت شام ایشان به مسجد آمدند ــ	۶۴/۵
		حبذا خوانی نهاده در جهان	لیک از چشم خسیسان بس نهان	۳۰۰/۵
		ای خدای بی‌نظیر ایثار کن	گوش را چون حلقه دادی زین سخن	۳۰۵/۵
	ث:	همچنین هر قوم چون پروانگان	گرد شمعی پرزنان اندر جهان ــ	۳۳۶/۵
		این دل سرگشته را تدبیر بخش	وین کمانهای دو تو را تیر بخش ــ	۳۷۱/۵
		جرعه‌ای چون ریخت ساقی الست	برسر این شوره خاک زیردست ــ	۳۹۰/۵
		گر روا بد ناله کردم از عدم	ور نبود این گفتنی نک تن زدم	۳۹۲/۵
	ج:	بود شاهی در جهودان ظلم ساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز ــ	۳۲۴/۱

		او به سر دجال یک چشم لعین	ای خدافریادرس نِعْمَ الْمُعین -	۳۷۳/۱
		دم‌بدم ما بستهٔ دام نویم	هریکی گرباز و سیمرغی شویم -	۳۷۵/۱
	چ:	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی -	۱۵۴۷/۱
		آن جماعت کت همی دادند ریو	چون ببینندت بگویندت که دیو -	۱۸۷۰/۱
		ای خدا ای فضل تو حاجت روا	با تو یاد هیچ کس نبود روا -	۱۸۸۰/۱
۸۲	ب:	بود شاهی درجهودان ظلم‌ساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز -	۳۲۴/۱
		اشک دیده‌ست از فراق تو دوان	آه آهست از میان جان روان -	۵۹۶/۱
		باد ما و بود ما از دادتست	هستی ما جمله ازایجادتست -	۶۰۵/۱
		آن یکی درویش زاطراف دیار	جانب تبریز آمد وامدار -	۳۰۱۴/۶
		گویدش حق نه نکردی شکر من	چون نکردی شکر آن اکرام فن	۳۲۶۱/۶
		تو حیاتی می‌دهی در هر نفس	کز نفیسی می‌نگنجد در نفس	۳۲۷۷/۶
	پ:	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی -	۱۵۴۷/۱
		گفت ای طوطی خوب و خوش حنین	این چه بودت این چرا گشتی چنین -	۱۶۹۴/۱
		من زجان جان شکایت می کنم	من نیم شاکی روایت می کنم -	۱۷۸۱/۱
		خواجه اندر آتش و درد و حنین	صد پراکنده همی گفت این چنین -	۱۸۱۵/۱
		جسم جسمانه تواند دیدنت	در خیال آرد غم و خندیدنت	۱۷۹۰/۱
	ت:	آن یکی می گفت خواهم عاقلی	مشورت آرم بدو درمشکلی -	۲۳۳۸/۲
		عقل من گنجست و من ویرانه‌ام	گنج اگر پیدا کنم دیوانه‌ام -	۲۴۲۵/۲
		یارب این بخشش نه حدّ کارماست	لطف تو لطف خفی را خود سزاست	۲۴۴۳/۲
		ازچو ما بیچارگان این بند سخت	کی گشاید ای شه بی‌تاج و تخت	۲۴۴۶/۲
	ث:	گفت موسی ای کریم کارساز	ای به یک دم ذکر تو عمر دراز -	۱۸۱۶/۲
		سرخون و نطفه حسن آدمیست	سابق هر بیشیی آخر کمیست	۱۸۲۶/۲
		رو تو کهگل ساز بهر سقف خان	سقف گردون را زکهگل پاک دان -	۱۸۴۷/۲
	ج:	پس ایاز مهرافزا برجهید	پیش تخت آن اُلُغ سلطان دوید	۴۰۸۸/۵
		ای تو پاک از جهل و علمت پاک از آن	که فراموشی کند بروی نهان	۴۱۵۷/۵
		خود یکی بوطالب آن عم رسول	می نمودش شُنعهٔ عُرْبان مَهول -	۱۹۴/۶
		الغیاث ای تو غیاث المستغیث	زین دو شاخهٔ اختیارات خبیث -	۲۰۰/۶
		درنُبی بشنو بیانش از خدا	آیت اَشْفَقْنَ اَنْ یَحْمِلْنَها	۲۰۷/۶
۸۳	ب:	چون جنین را درشکم حق جان دهد	جذب اجزا در مزاج اونهد -	۱۷۵۶/۳
		همین عُزیرا درنگر اندر خرت	که بپوسیدست و ریزیده برت -	۱۷۶۳/۳
	پ:	قصهٔ طوطی جان زین‌سان بود	کو کسی کو محرم مرغان بود	۱۵۷۵/۱
		شرح این کوته کن و رخ زین بتاب	دم مزن والله اعلم بالصواب	۱۵۸۴/۱

		باز می گردیم از ین ای دوستان	سوی مرغ و تاجر و هندوستان	۱۵۸۵/۱
		پس مراقب گشت با یاران خویش	دفتری باشد حضور یار بیش ـ	۱۵۸/۲
		یک زمان بگذار ای همره ملال	تا بگویم وصف خالی زان جمال ـ	۱۹۰/۲
		کی گذارد آنکه رشک روشنیست	تا بگویم آنچه فرض و گفتنیست ـ	۱۹٤/۲
	ت:	از توای بی‌نقش با چندین صور	هم مشبّه هم موحّد خیره سر	۵۷/۲
		گه مشبّه را موحّد می کند	گه موحّد را صور ره می‌زند	۵۸/۲
۸٤	ب:	شه به جای حاجیان فاپیش رفت	پیش آن مهمان غیب خویش رفت	۷٤/۱
		از خدا جوییم توفیق ادب	بی‌ادب محروم شد از لطف رب	۷۸/۱
	ت:	تا گواهی بدهم و بیرون شوم	سیرم از هستی در آن هامون شوم	۱۷۳/۵
		ما درین دهلیز قاضی‌قضا	بهر دعوی الستیم و بلی	۱۷٤/۵
	ث:	عاشقی بودست در ایام پیش	پاسبان عهد اندر عهد خویش ـ	۵۹۳/٦
		ای دل بی‌خواب ما زین ایمنیم	چون حرس بر بام چوبک می‌زنیم ـ	٦۰۵/٦
		من نخواهم عشوهٔ هجران شنود	آزمودم چند خواهم آزمود ـ	٦۰۸/٦
	ج:	دید از زاریش کو زار دلست	تن خوشست و او گرفتار دلست ـ	۱۰۸/۱
		هرچه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل باشم از آن ـ	۱۱۲/۱
		واجب آید چونکه آمد نام او	شرح رمزی گفتن از انعام او ـ	۱۲٤/۱
	ح:	آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته ـ	۱۸۵۷/۵
		یک دهان خواهم به پهنای فلک	تا بگویم وصف آن رشک ملک	۱۸۸٤/۵
		زانکه پیلم دید هندوستان به خواب	از خراج امید بُر، ده شده خراب ـ	۱۸۹۲/۵
۸۵	ب:	اندران بازار کایشان ماهرند	حسّ مس را چون حس زرکی خرند	۵۰/۲
		ای ببرده رخت حسها سوی عیب	دست چون موسی برون آور زجیب	۵۲/۲
		ای صفاتت آفتاب معرفت	وآفتاب چرخ بند یک صفت	۵۳/۲
	ت:	همچنان مقصود من زین مثنوی	ای ضیاءالحق حسام الدین توی ـ	۷۵٤/٤
		ناس مردم باشد و کو مردمی	تو سر مردم ندیدستی دمی ـ	۷٦۲/٤
		چونکه گفت من گرفتت در گلو	من خمش کردم تو آن خود بگو	۷٦۸/٤
		همچنان مقصود من زین مثنوی	ای ضیاءالحق حسام الدین توی	۷۵٤/٤
	ث:	من شنیدم که درآمد قبطیی	از عطش اندر وثاق سبطیی ـ	۳٤۳۱/٤
		زهره دارد آب کز امر صمد	گردد او با کافران آبی کند	۳٤۵٦/٤
		... تو پنداری که حرف مثنوی	چون بخوانی رایگانش بشنوی	۳٤۵۹/٤
	ج:	قدر تو بگذشت از درک عقول	عقل اندر شرح تو شد بوالفضول ـ	۱۵/۵
		راز را گرمی نیاری در میان	درکها را تازه کن از قشر آن ـ	۱۹/۵

۸۶	ب:	دم مزن تا دم زند بهر تو روح	آشنا بگذار در کشتی نوح ـ	۱۳۰۷/۳
		هی بیا در کشتی بابا نشین	تا نگردی غرق طوفان ای مهین	۱۳۰۹/۳
		هین مکن که کوه کاهست این زمان	جز حبیب خویش را ندهد امان	۱۳۱۴/۳
		هین مکن بابا که روز ناز نیست	مر خدا را خویشی و انباز نیست	۱۳۱۷/۳
	پ:	بینی اندر دلق مهتر زاده‌ای	سر برهنه در بلا افتاده‌ای ـ	۱۶۵۰/۳
		از کدامین بند می‌جویی خلاص	وز کدامین جنس می‌جویی مناص	۱۶۵۸/۳
	ت:	هر که بینا ناظر نورش بدی	کور زان خورشید هم گرم آمدی	۴۹۹/۴
		سخت خوش مستی ولی ای بوالحسن	پاره‌ای راهست تا بینا شدن	۵۰۴/۴
۸۷	الف:	دور ماند از جرّجرّار کلام	باز باید گشت و کرد آن را تمام	۱۵۶۲/۲
	ب:	پیل اندر خانهٔ تاریک بود	عرضه را آورده بودندش هنود ـ	۱۲۵۹/۳
	پ:	چشم حس همچون کف دستست و بس	نیست کف را بر همهٔ او دسترس	۱۲۶۹/۳
	ت:	آب را آبیست کو می‌راندش	روح را روحیست کو می‌خواندش	۱۲۷۴/۳
		ور بگوید در مثال صورتی	بر همان صورت بچفسی ای فتی	۱۲۷۹/۳
	ث:	تن فدای خار می‌کرد آن بلال	خواجه‌اش می‌زد برای گوشمال ـ	۸۸۸/۶
		مصطفی‌اش در کنار خود کشید	کس چه داند بخششی کو را رسید	۱۰۶۳/۶
		آفتابی رفت در کازهٔ هلال	در تقاضا که اَرِحْنا یا بلال	۱۰۹۸/۶
		چون شنیدی بعض اوصاف بلال	بشنو اکنون قصهٔ ضعف هلال ـ	۱۱۱۱/۶
		از بلال او پیش بود اندر رَوِش	خوی بد را بیش کرده بُد کُشِش	۱۱۱۲/۶
۸۸	ب:	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی ـ	۱۵۴۷/۱
		گفت ای طوطی خوب خوش حنین	این چه بودت این چرا گشتی چنین ـ	۱۶۹۴/۱
		چون زنم دم کآتش دل تیز شد	شیر هجر آشفته و خونریز شد	۱۷۲۴/۱
		قافیه اندیشم و دلدار من	گویدم مندیش جز دیدار من	۱۷۲۷/۱
		حرف و صوت و گفت را برهم زنم	تا که بی‌این هر سه با تو دم زنم	۱۷۳۰/۱
	پ:	یک خلیفه بُوْد در ایام پیش	کرده حاتم را غلام جود خویش ـ	۲۲۴۴/۱
		این حکایت گفته شد زیروزبر	همچو کار عاشقان بی‌پاوسر	۲۸۹۷/۱
		آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته	۱۸۵۷/۵
		قصهٔ محمود و اوصاف ایاز	چون شدم دیوانه رفت اکنون زساز	۱۸۹۱/۵
		پادشاهی بنده‌ای را از کرم	برگزیده بود برجملهٔ حشم	۱۰۴۷/۲
۸۹	ب:	یک حکایت بشنو از تاریخ گوی	تا بری زین راز سرپوشیده بوی ـ	۹۷۶/۳
	پ:	عالم افسرده‌ست و نام او جماد	جامد افسرده بوَد ای اوستاد ـ	۱۰۰۸/۳
	ت:	چون ندارد جان تو قندیلها	بهر بینش کرده‌ای تأویلها ـ	۱۰۲۳/۳

		چون مسبّح کرده‌ای هرچیز را	ذات بی‌تمییز و با تمییز را	۱۴۹۵/۳
		سنّی از تسبیح جبری بی خبر	جبری از تسبیح سنّی بی اثر ~	۱۵۰۱/۳
	ث:	تا بدانی که تن آمد چون لباس	رو بجو لابس لباسی را ملیس ~	۱۶۱۰/۳
		آن توی که بی بدن داری بدن	پس مترس از جسم جان بیرون شدن	۱۶۱۳/۳
۹۰	ب:	ای برادر عقل یک دم با خود آر	دم بدم در تو خزانست و بهار	۱۸۹۶/۱
	پ:	شرط مَن جا بالحَسَن نه کردنست	این حَسَن را سوی حضرت بردنست ~	۹۴۴/۲
	ت:	از زراعت خاکها شد سنبله	داروی مو کرد مو را سلسله ~	۹۵۰/۲
۹۱	الف:	چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی	موسی و فرعون دارد آشتی	۲۴۶۸/۱
		نعلهای بازگونست ای سلیم	سرکشی فرعون می‌دان از کلیم	۲۴۸۱/۱
	ب:	خُطبهٔ شاهان بگردد وان کیا	جز کیا و خطبه‌های انبیا	۱۱۰۳/۱
		نام احمد نام جملهٔ انبیاست	چونکه صد آمد نود هم پیش ماست	۱۱۰۶/۱
	پ:	هم عرب ما، هم سبو ما، هم مَلِک	جملهٔ ما یُؤفَکُ عنه مَن اُفِک	۲۹۰۲/۱
	ج:	آن یکی از خشم مادر را بکشت	هم به زخم خنجر و هم زخم مشت	۷۷۶/۲
		نفس کشتی بازرستی ز اعتذار	کس ترا دشمن نماند در دیار	۷۸۵/۲
		صانع خویشند جملهٔ کافران	از شعاع جوهر پیغمبران	۷۹۴/۲
۹۲	الف:	گفت درویشی به درویشی که تو	چون بدیدی حضرت حق را بگو ~	۴۲۰/۵
۹۴	پ:	آب می‌زد بانگ یعنی هی ترا	فایده چه زین زدن خشتی مرا	۱۱۹۷/۲
		ور بداند کرم از ماهیتش	عقل باشد کرم باشد صورتش	۲۳۲۳/۲
		بیست از دزدان بدند آنجا و بیش	بخش می کردند مسروقات خویش	۱۶۷۸/۳
		مکیان گفتند ما را علم نیست	ما ندانستیم کانجا کودکیست	۹۳۳/۴
		وای براحکام دیگرهای تو	تا چه آرد برسرو برپای تو	۱۵۷۳/۶
		چون جهنم گر به آرد یاد آن	پس جهنم خوشتر آید از جنان	۱۵۸۵/۶
		گفت دزدان آمدند اندر نقاب	رختها بردند از پیشم شتاب	۵۴۵/۶
		نیست غیر نور آدم را خورش	از جز آن جان نیابد پرورش	۱۹۵۵/۴
		عجز نبود از قدر ور گر بود	جاهلی از عاجزی بدتر بود	۳۰۳۳/۵
	ت:	گرنه معیوبات باشد درجهان	تاجران باشند جملهٔ ابلهان	۲۹۳۹/۲
		تاخری پیری گریزد زان نفس	گاو بیند شاه نی یعنی بلیس	۳۵۸۲/۶
۹۵	پ:	لوت خوردند و سماع آغاز کرد	خانقه تاسقف شد پردود و گرد	۵۲۹/۲
		مادرانشان خشمگین گشتند و گفت	روز کُتّاب و شما با لهو جفت	۱۵۹۲/۳

		زین مناره صدهزاران همچو عاد	درفتادند و کبر و سر باد داد	۱۳۵۱/۶
		پس روان گشتند سرهنگان مست	تا که دزدان را گرفتند و ببست	۲۸۵۰/۶
	ت:	یک دو گامی رو تکلّف ساز خوش	عشق گیرد گوش تو آنگاه کش	۲۵۱۵/۵
		آن یکی موری گرفت از راه جو	مور دیگر گندمی بگرفت و دو	۲۹۵۱/۶
		او ز تو رو در کشید ای پرستیز	بندها را بگسلد وز تو گریز	۳۲۰/۲
		در زمان آخر جهان چُستِ خوش	گوشهٔ افسار او گیرند و کش	۲۰۸۰/۳
		خرز دورش دید و برگشت و گریز	تا به زیر کوه تازان نعل ریز	۲۵۶۷/۵
	ث:	پس دعای خشك هِل ای نیکبخت	که فشاند دانه می‌خواهد درخت	۱۱۸۸/۵
		همچنین هرزرٌ قلبی مانعست	از شناس زرٌ خوش هر جا که هست	۴۳۰۸/۶
		آنچه بر تو خواه آن باشد پسند	بردگر کس آن کن از رنج و گزند	۴۵۲۸/۶
		از نــواز شــاه آن زار حَــنــیــد	در تن خود غیر جان جانی بدید	۴۶۳۸/۶
		لاف درویشی زنی و بیخودی	های هوی مستیان ایزدی	۶۷۸/۳
		ده منادی گر، بلند آوازیان	تُرک و کُرد و رومیان و تازیان	۶۶۳/۲
		چونکه بی‌تمییزیان‌مان سرورند	صاحب خر را به جای خر برند	۲۵۴۵/۵
		او عصاتان داد تا پیش آمدیت	آن عصا از خشم هم بروی زدیت	۲۱۳۸/۱
		نه شما چون طفل خفته آمدیت	بی‌خبر از راه وز منزل بدیت	۱۱۲۴/۵
		گفت دیدیت آن قضا مبرم شدست	صورت اومید را گردن زدست	۲۵۳۱/۱
		گر نبیندی واقفان امر کن	در جهان رد گشته بودی این سخن	۲۱۲۴/۱
		کردمی از زخم آن جانب پناه	باز آوردند می گرگان به راه	۸۹/۴
		گفت اگر نانم بدی خشک و تَری	کی کنیمی دعوی پیغمبری	۱۱۳۹/۵
۹۶	پ:	همچنانکه آن جنین را طمع خون	کان غذای اوست در اوطان دون	۶۷/۳
		بند کن مَشک سخن شاشیت را	وامکن انبان قُلماشیت را	۳۸۱۰/۴
	ت:	بی‌جهت بدعقل و عَلّام البیان	عقل‌تر از عقل و جان‌تر هم زجان	۳۶۹۴/۴
		صیقلی کردن عَرَض باشد شها	زین عَرَض جوهر همی زاید صفا	۹۵۵/۲
		بر درخت گندم منهی زدند	از طویلهٔ مخلصان بیرون شدند	۳۷۰۰/۶
۹۷	ب:	آمد از حق سوی موسی این عتاب	کای طلوع ماه دیده تو زجیب	۲۱۵۶/۲
		برزن و بر فعل زن دل می نهید	عقل ناقص وانگهانی اعتماد	۲۱۹۴/۲
		اژدها یك لقمه کرد آن گیج را	سهل باشد خون خوری حجاج را	۱۰۵۱/۳
		وانکه در عقل و گمان هستش حجاب	گاه پوشیده‌ست وگه بدریده جیب	۱۱۴۴/۳
		آن من بر چرخ وان او نشیب	زانکه قرب حق برونست از حساب	۴۵۱۳/۳
		خوشتر از تجرید از تن وز مزاج	نیست ای فرعون بی الهام گیج	۱۷۴۵/۳
		گفت پیغمبر که ای طالب جری	هان مکن با هیچ مطلوبی مری	۱۶۰۵/۱

	تا به جای او شناسیمش امام	دست و دامن را به دست او دهیم	۶۶۹/۱
	این قضا را هم قضا داند علاج	عقل خلقان در قضا گیجست گیج	۲۲۸٤/۲
	مرسبه رویان دین را خود جهاز	نیست الا حیلت و مکر و ستیز	۲۹۰۵/۲
	تا بدانی که تن آمد چون لباس	رو بجو لابس لباسی را ملیس	۱۶۱۰/۳
پ:	مرزنان را خلعت و صلّت دهد	کودکان را هم کلاه زر نهد	۹٤۲/۳
	آخرت قطار اشتردان به مُلك	در تَبَع دنیاش همچون پشم و پُشک	۳۱٤۲/٤
	خرّم آنکه زیور عاریه بست	کرد دعوی کاین حُلَل ملك منست	۹۸۲/۵
	و: تا بداند کان حُلل عاریه بود	پرتوی بود آن زخورشید وجود	۹۸٤/۵
	از چه‌رو فایده جویی ای امین	چون بود فایدهٔ این خود همین	۲۹۹۷/٤
	و: در طمع فایدهٔ دیگر نهد	وان مرادت از کسی دیگر دهد	٤۱۸۹/۶
	اندران صندوق قاضی از نکال	بانگ می‌زد کای حمال وای حمال	٤٤۹۱/۶
	گفت قاضی کش بگردانید فاش	گرد شهر این مفلسست و بس قلاش	۶٤۸/۲
	بچه می‌لرزد ازان نیش حجام	مادر مشفق دران غم شادکام	۲٤٤/۱
	چون سرش ببرید شد سوی قصاب	تا اهابش برکَنَد در دم شتاب	۱٤۸۹/۳
	کان تف خورشید شهوت برزند	آن خفاش مرده ریگت پرزند	۱۰۶۰/۳
	از صیادی بشنود آواز طیر	مرغ ابله می کند آن سوی سیر	۲۵۶۵/۳
	گر تو صرّاف دلی فکرت شناس	فرق کن سِردو فکر (ت) چون نخاس	۳٤۹۲/۳
	حافظان را گر نبینی ای عیار	اختیارات را ببین بی‌اختیار	۲۰۸۱/۳
	و: آن صحابی زین کفالت شد عیار	تا یکی روزی که گشته بُد سوار	۳۳۵/۶
ت:	دل بخواهد پا درآید زو به رقص	یا گر یزد سوی افزونی زنقص	۳۵۶۹/۱
	و: چندبارش راند از روی جوان	آن مگس زو باز می‌آمد دوان	۲۱۲۵/۲
	و: برنتابد دو سخن زو هی کند	تاب یك جرعه ندارد قی کند	۳۰۹۹/۲
	خاصه تقلید چنین بیحاصلان	خشم ابراهیم با برآفلان	۵۶٤/۲
	حال ما اینست در فقر و عنا	هیچ مهمانی مَبا مغرور ما	۲۲۶۹/۱
	تَر و خشک و پُرّوتی باشد ذُگل	بانگ او آگه کند ما را زگُل	۲۵۷٤/۶
	که هزاران خانه ازیك نقد گنج	توان عمارت کرد بی‌تکلیف و رنج	۲۵٤۲/٤
	نه زمین را زان فروغ و لَمتُری	نه خداوند زمین را توانگری	۱۱۸۵/۵
	من ازان روزن بدیدم حال تو	حال تو دیدم ننوشم قال تو	۳۵۳/۱
	آسمان نسبت به عرش آمد فرود	ورنه بس عالیست سوی خاك تود	۲۱/۵
	هر هوا و ذره‌یی خود منظریست	ناگشاده کی گُوَد آنجا دریست	۳۷۶۶/۱
	هفت گاو فربه بس پروری	خوردشان آن هفت گاو لاغری	۹۳۳/۵
	آنچنانك از عطسه و از خامیاز	این دهان گردد بنا خواه تو باز	۳۲۹۹/٤
ث:	هیچ مال و هیچ مخزن هیچ رخت	می‌دریغش نامد الاّ جز که تخت	۸۶۹/٤
	گفت باشد کاین بود اما ولیك	وهم و اندیشه مرا پُر کرد نیک	۸۹۵/۳

که دل شه با غم و پرهیز بود　　زانکه خوارمشاه بس خونریز بود　۲۵۳۷/۶
ترك این سخته کمانی رو بگو　　در کمان نه تیر و پرّیدن مجو　۲۳۵۱/۶
زانکه این دَمها چه گر نالایقست　　رحمت من برغضب هم سابقست　۲۶۷۲/۱

۹۸ ب: زین سبب نبود ولی را اعتراض　　هر چه بستاند فرستد اعتیاض　۱۸۷۲/۳
لیک مؤمن زاعتماد آن حیات　　می کند غارت به مَهْل و با أَنات　۵۳/۵
چون سرش ببرید شد سوی قصاب　　تا اِهابش برکَنَد دردَم شتاب　۱۴۸۹/۳
گفت این دانش تو از کی یافتی　　که به دانش بَیدَری بر ساختی　۳۰۲۳/٤
کو گرسنه خفته باشد بیخبر　　وان دو پستان می‌خلد از بهر دَر　۳۶۳/۲
موش در منقار زاغ و چغز هم　　در هوا آویخته پا در رَتَم　۲۹٤٦/٦
خوشدلم در باطن از حکم زُبُر　　گرچه شد رویم تُرُش کالحَقُّ مُر　۱۵۷۸/٦
زبْل گشته قوت خاك از شیوه‌ای　　زان غذا زاده زمین را میوه‌ای　۳۵۷۷/٦
اوش لغزایند سخت اندر زَلَق　　لیك پشت و دستگیرش بود حق　۱۳٤٤/٦
چون به قوم خود رسید آن مجتبی　　شِلَق او بگرفت باز او شد عصا　۱۱۰٦/۳
مرغ جذبه ناگهان پَرّد زعُش　　چون بدیدی صبح شمع آنگه بکُش　۱٤۸۰/٦
تا به زیر چرخ ناری چون جُعَلب　　من نسوزم در عنا و در عَقَب　٦٤۸/۱
تا که غفاری او ظاهر شود　　مِغفری کَلّیش را غافر شود　۱۹۸/۵
خُم روان کرده ز سِحری چون فَرَس　　کرده کرباسی ز مهتاب و غَلَس　٤۷۳۰/٦
مرد خفته در عدن دیده فَرَق　　عکس آن بر جسم افتاده عَرَق　۱۸٤۵/٤
هر زمانی فوج روح انگیز جان　　از فراز عرش بر تبریزیان　۳۱۱۵/٦
لقمه بخشی آید از هر مُرتَبَس　　حلق بخشی کار یزدانست و بس　۱۷/۳
رفت یك صوفی به لشکر در غزا　　ناگهان آمد قطار یق و وغا　۳۷۳۷/۵
آب دادی علم اصل و فرع را　　از برای ظُهر و بهر کَرْع را　۱٦۳۷/۵
این چه ژاژست و چه کفرست و فُشار　　پنبه‌ای اندر دهان خود فشار　۱۷۲۸/۲
و: گفت گرد آید هین یا مسلمین　　ژاژ بینید و فُشار این مَهین　۲۳۲۰/۳
دل از ین برکَن که بفریبی مرا　　یا بجز فَی پس رَوی گردد ترا　۱۰۷۲/۳
زاهدی در غزنیی از دانش مزی　　بُد محمد نام و کنیت سر زَری　۲٦٦۷/۵
در پی سودی دو یده بهر کبس　　نارسیده سود افتاده به حبس　۳٦۸۵/٦
کاین تأنّی پرتو رحمان بوَد　　وان شتاب از هزّهٔ شیطان بوَد　۵۹/۵
این همه خوشها ز دریاییست ژرف　　جزو را بگذار و بر کل دار طرف　۹۸۸/۳
گفت حق سیما هُمُ فی وجْهِهِم　　زانکه غمّازست سیما و مُنیم　۲۵٦۵/٦
بعد از آن گفتند ای بابا به ما　　شاه پیغامی فرستاد از وَجا　۱۱۷٦/۳
نفخ صور امرست از یزدان پاك　　که برآرید ای ذرایر سر زخاك　۱۷۷۳/۵
در میان این دو فرقی بیشمار　　شرمه جو والله اعلم بالشّرار　۱٤٦۵/٦

	بود هاروت از ملاک آسمان	از عتابی شد معلق همچنان	۳۶۲۰/۵
پ:	دل ازین برکن که بفریبی مرا	یا بجز فی پس رَوی گردد ترا	۱۰۷۲/۳
	تا رسید آن شب که مولد بود آن	رأی این دیدند آن فرعونیان	۸۴۵/۳
	لیک استغفار این روز ولاد	ما نگه داریم ای شاه و قباد	۹۳۱/۳
۹۹ ب:	گورخانهٔ راز تو چون دل شود	آن مرادت زودتر حاصل شود	۱۷۵/۱
	گفت گفت تو چو در نان سوزنست	از دل من تا دل تو روزنست	۳۵۲/۱
	گفت لاحول ای پدر لاحول کن	با رسول اهل کمتر گو سخن	۲۱۵/۲
	در بیان این سه کم جنبان لبت	از ذهاب و از ذهب وز مذهبت	۲۰۴۷/۱
	حزم چبْوَد بدگمانی در جهان	دم بدم بیند بلای ناگهان	۲۲۰۱/۳
	مستمع خفتست کوته کن خطاب	ای خطیب این نقش کم کن توبرآب	۱۰۹۴/۴
پ:	بودشان حرص لقای ممتنع	چون حریصست آدمی فیما مُنِع	۸۵۴/۳
	موضع معروف کی بنهند گنج	زین قِبَل آمد فرج در زیر رنج	۱۱۳۴/۳
	مشکلات هر ضعیفی از توحل	پشه باشد در ضعیفی خود مثل	۴۶۲۸/۳
	پس فنون باشد جنون این شد مثل	خاصه در زنجیر این میراجل	۱۳۸۴/۲
	دور ماندم از جرّ جرّار کلام	باز باید گشت و کرد آن را تمام	۱۵۶۲/۲
	نزدآنکه لم یَذُقْ دعویست این	نزد شکّان افق معنیست این	۳۵۶۶/۲
۱۰۰ الف:	فَاْذَن با لحرّه پی این شد مثل	فَاسْرِقُوا الدُّرَّه بدین شد منتقل	۲۸۰۵/۱
	چونکه دزدی باری آن دُرّلطیف	چونکه حامل می شوی باری شریف	۱۴۲۹/۲
	آن شنیدستی که الملک عقیم	قطع خویشی کرد مُلکت جو زیم	۵۲۸/۵
	گفت قاضی ثَبِّتِ العرش ای پسر	تا بر او نقشی کنم از خیر و شر	۱۵۳۴/۶
	چه رها کن رو به ایوان و کُروم	کم ستیز اینجا بدان کاللّج شوم	۴۷۹۹/۳
ب:	آن ندم از ظلمت غم بست بار	پس کلام اللیل یَمْحُوهُ النهار	۲۲۹۸/۴
	گوش من لایُلْدَغ المؤمن شنید	قول پیغمبر به جان ودل گُزید	۹۰۷/۱
	از وظیفه بعد ازین اومید بُر	حق همی گویم ترا و الحقُّ مُر	۱۱۷۹/۱
	گفت ای شه گوش و دستم را بِبُر	بینی‌ام بشکاف اندرحکم مُر	۳۴۴/۱
	ور بگویی با یکی دو الوداع	کُلُّ سِرٍّ جاوَزَ الاِثنَین شاع	۱۰۴۹/۱
	قالَ اَطْعِمْنی فاِنّی جائعٌ	وَالمُعجِل فالوقتُ سیفٌ قاطعٌ	۱۳۲/۱
پ:	اِنَّ شیئاً کُلَّه لا یُدْرَکُ	اِعلموا اَنَّ کُلَّه لا یُتْرَک	۱۷/۵
	کان زمان پیش از خرابی بصره است	بوک بصره‌وار هدهم زان شکست	۵۳۹/۶
	روستایی بین که از بدنیتی	می کند بعد اللُّتَیّا وَالَّتی	۵۹۹/۳
	عقل تو قسمت شده برصد مُهم	بر هزاران آرزو و طِمّ و رِم	۳۲۸۸/۴

١٠١ب:	آن یکی نسبت بدان حالت هلاك	باز هم آن سوی دیگر امتساك	٣٠٩٦/٤
	پس بگفتی هر گیاهی فعل و نام	که من آن را جانم و این را حِمام	١٢٩٠/٤
	هر طروقی این فروقی کی شناخت	جز تقوقی تا درین دولت بتاخت	١٩٢٣/٣
	ای خنك چشمی که عقلستش امیر	عاقبت بین باشد و حَبْر و قریر	٢٩٦٦/٦
	بر سر دریا همی راند او قمّد	می نمودش آن‌قدر بیرون زحد	١٠٨٥/١
	غوله‌ای را که برآراید غول	پخته پندارد کسی کو هست گول	١١٢٧/٤
	که درین فرصت کم افتد این مُناخ	تو ز یارانی و وقت تو فراخ	٢٠٧٤/٢
	گفت این دم من همی بینم خَرَب	گفت می بینی تجماشیش عرب	٤٠٤٣/٣
	آن فلان قبه که در وی مشهدست	پشت او در شهر و دَر در فَدفدست	١٩٤٠/٦
	واجدٌ کالألف در رزم و کَرَم	صد چوحاتم گاه ایثار و نِعَم	٣٢٧٥/٦
	تا نمانی صفر و سرگردان چوچرخ	تا نسوزی تو ز بی‌مغزی چو مرخ	٨٥٠/١
	خود غُراب البَین آمد ناگهان	در شکار موش و بردش زان مکان	٢٩٤٤/٦
	نی که عاشق روز و شب گوید سخن	گاه با اَطلال و گاهی با دِمَن	١٣٤٥/٣
١٠٢ب:	آنچه کوسه داند از خانهٔ کسان	بلمه از خانهٔ خودش کی داند آن	٣٥٦٤/٣
	همچو گرمابه که تفسیده بوَد	تنگ آیی جانت پخسیده شود	٣٥٤٥/٣
	تاسهٔ تو جنب نور چشم بود	تا بپیوندد به نور روز زود	٨٥/٢
	وعده‌ها باشد حقیقی دلپذیر	وعده‌ها باشد مجازی تاسه گیر	١٨٠/١
	سر بریدن چیست کشتن نفس را	در جهاد و ترك گفتن نفس را	٢٥٢٥/٢
	همچو آن خرگوش کو بر شیر زد	روح او کی بود اندر خوردِ قد	١٠٩١/١(ع)
	آب تتماجش نگیرد طبع باز	زال بشْرُنجد شود خشمش دراز	٢٦٣٦/٤
	بود کمپیری نود ساله کلان	پرتشنج روی و رنگش زعفران	١٢٢٢/٦(ع)
	چنگ لوکم چون جنین اندر رَحِم	نُه مَهه گشتم شد این نُقلان مهم	٣٥٥٦/٣
	بر امید عِزِّ ده روزه خُدوك	گردن خود کرده‌اند از غم چو دوك	١١٠٥/٢
	من کی آرم رحم خِلم آلود را	ره نمایم حِلم علم اندود را	٤١٥٣/٥
	گبر دیدی کوپی سگ می‌رود	سخرهٔ دیو ستنبه می‌شود	١٣٢٥/٤
	تو دعا را سخت گیر و می‌شخول	عاقبت برهاندت از دست غول	٧٥٧/٣
	می‌شُکُنجد حور دستش می کشد	کور جبران کز چه دردم می کند	١١٠٥/٦
	هیچ دیوانهٔ فلیوی این کند	بر بخیلی عاجزی کُدیه تَنَد	١١٧٢/٤
	شرح آن گردك که اندر راه بود	یك به یك با آن خلیفه وانمود	٣٩٦٦/٥
	این چنین گرا یکی خاین بود	ما گمان برده که هست او معتمد	٢٨٣/٦
	یك زمان چون خاك سبزت می کند	یك زمان پرباد و گبزت می کند	٥٤٧/٤
	کو قدوم و کرّ و فرّ مشتری	کو مزاج گسگلی سرسری	٨٣٦/٦
	پاره‌های نان و لالنگ و طعام	در میان کوی یابد خاص و عام	٣٣٤٥/٣

	گر ضریری لمترست و تیز خشم	گوشت پاره‌اش دان چو او رانیست چشم	۴۸۵/۲
	چون مرا تو آفریدی کاهلی	زخم خواری سست جنبی منبلی	۱۴۵۲/۳
	گفت ریشت شد سپید از حال گشت	خوی زشت تو نگردیدست وَشت	۱۷۸۲/۶
۱۰۳ ب:	ترک استثنا مرادم قسوتیست	نی همین گفتن که عارض حالتیست	۴۹/۱
	وزین سبب فرمود استثنا کنید	گر خدا خواهد به پیمان برزنید	۱۶۳۸/۳
	ولیک استثنا و تسبیح خدا	زاعتماد خود بد از ایشان جدا	۳۶۶۵/۶
	منتظر می‌باش آن میقات را	صدق دان الحاق ذُرّیّات را	۳۸۹۷/۵
	حق چو سیما را معرف خوانده است	چشم عارف سوی سیما مانده است	۱۲۶۷/۱
	گفت قچ مرج من اندر آن عهود	با قچ قربان اسمعیل بود	۲۴۷۶/۶
	چون پیمبر دید آن بیمار را	خوش نوازش کرد یار غار را	۲۲۵۲/۲
	خفته از احوال دنیا روز و شب	چون قلم در پنجهٔ تقلیب رب	۳۹۳/۱
پ:	در مری اش آنک حلو و حامضست	حجت ایشان بر حق داحضست	۲۶۲۴/۶
	صدّ طبع انبیا دارند خلق	اژدها را متکا دارند خلق	۲۲۷۷/۶
	مسخ ظاهر بود اهل سبت را	تا ببیند خلق ظاهر کبت را	۲۵۹۸/۵
	تو دو قلّه نیستی یک قلّه‌ای	غافل از قصهٔ عذاب ظله‌ای	۲۱۷۵/۶
	نور موسی دید و موسی را نواخت	خسف قارون کرد قارون را شناخت	۲۳۶۸/۲
ت:	حمیت دین خواند او آن کبر را	ننگرد در خویش نفس کبریا	۳۳۴۸/۱
	وز حمیتی بد جاهلیت در دماغ	بانگ شومی بر دمنشان کرد زاغ	۳۹۵/۳
	این سبوی آب را بردار و رو	هدیه ساز و پیش شاهنشاه شو	۲۷۰۵/۱
	من ز سدرهٔ منتها بگذشته‌ام	صدهزاران ساله زان سو رفته‌ام	۱۷۸۸/۲
	اندرین آهنگ منگر سست و پست	کاندرین ره صبر و شق انفست	۴۶۶/۴
	روی زرد و پای سست و دل سبک	کو غذای والسما ذاتِ الحُبُک	۱۰۸۵/۲
	چشم تیز و گوش تازه تن سبک	از شب همچون نهنگ ذوالحبك	۲۳۰۸/۶
ث:	بومسیلم را لقب کذاب ماند	مر محمد را اولوالالباب ماند	۳۲۲/۱
	باد آهی کابر اشک چشم راند	مر خلیلی را بدان اوّاه خواند	۸۸۴/۶
	هست هفصد ساله راه آن حُقُب	که بکرد او عزم در سیران حُبّ	۱۱۲۸/۶
	کافران چون جنس سجّین آمدند	سجن دنیا را خوش آیین آمدند	۶۴۰/۱
	زان بخواندت بدینجا تا که تو	آن گواهی بدهی و ناری عُتُو	۱۷۸/۵
	گر در آبی نخل یا عرجون نمود	جز ز عکس نخلهٔ بیرون نبود	۲۸۰۶/۵
	آن بخاری نیز خود بر شمع زد	گشته بود از عشقش آسان آن کبد	۴۳۷۷/۳
	پیش او چبوّد تبوراک تو طفل	که کشد او طبل سلطان بیست کفل	۴۰۹۷/۳
	ای رفیقان زین مقیل و زان مقال	اتّقوا انّ الهوی حَیضُ الرِّجال	۲۹۳۵/۶
	نالهٔ سرنا و تهدید دهل	چیزکی ماند بدان ناقور کل	۷۳۲/۴

۱۰۴ ب:	زان سبب کز غیرت و رشک کنیز	مادر فرزند دارد صد ازیز	۴۰۱۹/۵
	امت وحدی یکی و صدهزار	بازگو ای بنده بازت را شکار	۳۷۸۵/۱
	هست آن پیدا به پیش چشم دل	جهد کن سوی دل آجهد المقل	۱۱۰۳/۵
	هم در آخُر هم در آنیز عجز دید	مرده شد دین عجایز را گزید	۴۸۲۸/۶
۱۰۵ پ:	جملهٔ عالم زین سبب گمراه شد	کم کسی زابدال حق آگاه شد	۲۶۴/۱
	و: وزنوازشهای حق ابدال را	تا بدانند او مقام و حال را	۱۴۳۴/۱
	و:این فلان شیخست و ابدال خدا	دست او را تو چرا کردی جدا	۱۶۸۳/۳
ت:	صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق	نیست فردا گفتن از شرط طریق	۱۳۳/۱
	زانکه صوفی باکر و بافر بود	هرچه آن ماضیست لایُذکر بود	۲۹۰۱/۱
	حالها موقوف عزم ورای او	زنده از نفخ مسیح‌آسای او	۱۴۲۷/۳
	صوفیی را گفت خواجهٔ سیم پاش	ای قدمهای ترا جانم فراش	۲۷۱۴/۶(ع)
ث:	اتصالی بی تکیّف بی‌قیاس	هست ربّ الناس رابا جان ناس	۷۶۰/۴
ج:	این جهان نفیّست در اثبات جو	صورتت صفرست در معنیت جو	۲۲۴۱/۱
	من چو لب گویم لب دریا بود	من چو لا گویم مراد الأ بود	۱۷۵۹/۱
چ:	این گهی بخشد که اجلالی شوی	وز فضولی وز دغل خالی شوی	۱۹/۳
	چونکه موصوفی به اوصاف جلیل	زآتش امراض بگذر چون خلیل	۹/۳
ح:	اعتراض او را رسد بر فعل خود	زانکه در قهرست و در لطف اواحد	۳۸۵۹/۱
	و: می زد اندر آفتابش او به خار	او احد می گفت بهر افتخار -	۸۹۰/۶
خ/۱:	از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان مطهّر از دغل	۳۷۲۱/۱
خ/۲:	از خدا جوییم توفیق ادب	بی‌ادب محروم شد از لطف رب	۷۸/۱
	و:ازادب پرنور گشتست این فلک	وز ادب معصوم و پاك آمد ملك	۹۱/۱
	موسیا آداب دانان دیگرند	سوخته جان و روانان دیگرند	۱۷۶۴/۲
د:	مست بودند از تماشای اله	وز عجایبهای استدراج شاه -	۸۰۱/۳
ذ:	گفت اگر اسمی شود غیب از ولی	آن ز استغراق دان نی از جاهلی	۲۰۶۳/۳
ر:	این بداند کانکه اهل خاطرست	غایب آفاق او را حاضرست	۳۶۱۲/۲
ز:	آن خیالاتی که دام اولیاست	عکس مه رویان بستان خداست	۷۲/۱
	و:چاشنیّ دان تو حال خواب را	پیش محمولیّ حال اولیا	۳۱۸۶/۱
	خفته از احوال دنیا روز و شب	چون قلم در پنجهٔ تقلیب رب	۳۹۳/۱
	گفت پیغمبر علی را کای علی	شیر حقی پهلوانی پردلی -	۲۹۵۹/۱
ژ/۱:	از مقامات تبتّل تافنا	پایه‌پایه تا ملاقات خدا	۴۲۳۵/۳
ژ/۲:	چون تجلّی کرد اوصاف قدیم	پس بسوزد وصف حادث را کلیم	۱۳۹۱/۳
	و:چونکه موسی رونق دور تو دید	کاندرو صبح تجلّی می‌دمید	۳۵۶/۲
س:	جز توکّل جز که تسلیم تمام	در غم و راحت همه مکرست و دام	۴۶۸/۱

ش:	دریکی گفته که واجب خدمتست	ورنه اندیشهٔ توکل تهمتست	۴۶۹/۱
	و:درحذر شورید شور و شرست	رو توکل کن توکل بهترست	۹۰۹/۱
	و:گفت آری گر توکل رهبرست	این سبب هم سنت پیغمبرست	۹۱۲/۱
	درمقامی مسکنی کم ساختی	کم دو روز اندر دهی انداختی	۱۹۲۶/۳
	کسب جز نامی مدان ای نامدار	جهد جز وهمی مپندار ای عیار	۹۵۵/۱
ص:	گر بپرانیم تیر آن نی زماست	ما کمان و تیراندازش خداست	۶۱۶/۱
	گفت شیطان که بما اغویتنی	کرد فعل خود نهان دیو دنی	
	گفت آدم که ظلمنا نفسنا	او ز فعل حق نبد غافل چوما	۱۴۸۸—۹/۱
	جملهٔ قرآن امرو نهیست و وعید	امر کردن سنگ مرمررا که دید -	۳۰۲۶/۵
	و:جبررا ایشان شناسند ای پسر	که خدا بگشادشان در دل بصر	۱۴۶۶/۱
	و:درخرد جبر از قدر رسواترست	زانکه جبری حس خودرا منکرست	۳۰۰۹/۵
	این معیت با حقست و جبر نیست	این تجلی مهست این ابر نیست	۱۴۶۴/۱
ض:	این نه جبر این معنی جباریست	ذکر جباری برای زاریست	۶۱۷/۱
	و:گرزجبرش آگهی زاریت کو	بینش زنجیر جباریت کو	۶۳۰/۱
ط:	نالهٔ سگ در رهش بی‌جذبه نیست	زانکه هر راغب اسیر رهزنیست	۲۰۷/۳
ظ:	گوش آنکس نوشد اسرار جلال	کو چو سوسن صد زبان افتاد و لال	۲۱/۳
ع:	بندگان خاص علام الغیوب	در جهان جان جواسیس القلوب	۱۴۷۸/۲
	این طبیبان بدن دانشورند	بر سقام تو زتو واقفترند	۱۷۹۴/۴
	حاجتش ناید به فعل و قول خوب	احذروهم هم جواسیس القلوب	۲۴۰/۵
غ:	جولقیی سر برهنه می‌گذشت	با سر بی‌مو چو پشت طاس و طشت	۲۵۹/۱
ف:	بی‌نهایت حضرتست این بارگاه	صدر را بگذار صدرتست راه	۱۹۶۱/۳
	لایق این حضرت پاکی نه اید	نی شکرپاکان شما خالی نی اید	۳۰۰۱/۳
	حضرتش گفتی که ای صدرمهین	این چه عشقست و چه استسقاست این	۱۹۵۰/۳
ق:	این أناهو بود در سرای فضول	زاتحاد نور نه از رای حلول	۲۰۳۸/۵
	و:می‌فتد این عقلها در افتقاد	در مغاکی حلول و اتحاد	۴۱۴۷/۵
ک:	باز عیسی چون شفاعت کرد حق	خوان فرستاد و غنیمت برطبق	۸۳/۱
	کلّ شیء ما خلاالله باطلٌ	إنّ فضل الله غیمٌ هاطلٌ	۳۹۲۳/۱
	نور حق رانیست ضدی در وجود	تا به ضد او را توان پیدا نمود	۱۱۳۴/۱
گ:	آن یکی درویش گفت اندر سمر	خضر یان را من ندیدم خواب در	۶۷۸/۴
ل:	خطوتینی بود این ره تا وصال	مانده‌ام در ره زشستت شصت سال	۱۵۴۹/۴
م:	هر که صاحب ذوق بود از گفت او	لذتی می‌دید و تلخی جفت او	۴۴۶/۱
ن:	از رضا که هست رام آن کرام	جستن دفع قضاشان شد حرام	۱۸۸۱/۳
	لاتسلم و اعتراض از ما برفت	چون عوض می‌آید از مفقود زفت	
	چونکه بی‌آتش مرا گرمی رسد	راضیم گر آتش ما را کشد	۱۸۷۵—۶/۳

	و:گفت نی نی راضیم که تو مرا	هم کنی غرقه اگر باید ترا	
	هر زمانم غرقه می کن من خوشم	حکم تو جانست چون جان می کشم	۱۳۵۷–۸/۳
و:	پس ریاضت را بجان شو مشتری	چو سپردی تن به خدمت جان بری	۳۳۹۶/۳
ه:	زادهٔ ثانیست احمد در جهان	صد قیامت بود او اندر عیان	۷۵۱/۶
آ:	من تمام این نیارم گفت ازان	منع می‌آید ز صاحب مرکزان	۱۶۸۰/۱
با:	صوفی ابن الوقت باشد در مثال	لیک صافی فارغست از وقت و حال -	۱۴۲۶/۳
پا:	صبغة الله هست خمّ رنگ هو	پیسه ها یکرنگ گردد اندرو	۱۳۴۵/۲
	رنگهای نیك از خمّ صفاست	رنگ زشتان از سیاهابهٔ جفاست	۷۶۵/۱
تا:	واحدٌ کالالف کیْبوَد آن ولی	بلکه صد قرنست آن عبدالعلی	۲۲/۶
ثا:	غیر آواز عزیزان در صدور	که بوَد از عکس دمشان نفخ صور	۲۰۷۹/۱
	و:او بهرشهری که رفتی از نخست	مر عزیزان را بکردی بازجست	۲۲۱۹/۲
	و:رقعهٔ تعویذ می‌خواهند نیز	در شکنجهٔ طلق زن از هر عزیز	۱۵۱/۴
جا:	عقبه‌یی زین صعبتر در راه نیست	ای خُنُك آنکش حسد همراه نیست	۴۳۱/۱
چا:	تا ابد از ظلمتی در ظلمتی	می روند و نیست غوثی رحمتی	۲۸۲۵/۳
حا:	غیب را ابری و آبی دیگرست	آسمان و آفتابی دیگرست	۲۰۳۵/۱
خا:	غیرت حق بود و با حق چاره نیست	کو دلی کز عشق حق صدپاره نیست	۱۷۱۲/۱
	و:جملهٔ عالم زان غیور آمد که حق	برد در غیرت برین عالم سبق	۱۷۶۳/۱
	و:اصل غیرتها بدانید از اله	آن خلقان فرع حق بی‌اشتباه	۱۷۷۲/۱
دا:	شهریان خود رهزنان نسبت بروح	روستایی کیست گیج بی‌فتوح	۶۴۲/۳
	آن دلی کو مطلع مهتابهاست	بهر عارف فتحت ابوابهاست	۱۶۵/۲
	نی در آن دل تافت تاب آفتاب	نی گشاد عرصه و نه فتح باب	۳۱۳۱/۲
ذا:	جز مگر نادر یکی فردانیی	تن بزندان جان او کیوانیی	۳۴۰۵/۶
را:	فکر در سینه درآید نو بنو	خند خندان پیش او تو بازرو	۳۶۹۳/۵
	فکرتی کز شادیت مانع شود	آن به امر و حکمت صانع شود	۳۷۰۲/۵
	آن یکی را بیگهان آمد قنق	ساخت او را همچو طوق اندر عنق -	۳۶۴۷/۵
	مکرها در کسب دنیا باردست	مکرها در ترك دنیا واردست	۹۸۰/۱
	هوش را بگذار و آنگه هوش دار	گوش را بربند و آنگه گوش دار	۱۲۹۱/۳
زا:	چون بخویش آمد ز غرقاب فنا	خوش زبان بگشاد در مدح و ثنا	۵۷/۱
	لا تکلّفنی فانی فی الفنا	کلّت افهامی فلا احصی ثنا	۱۲۸/۱
	چون خلیل آمد خیال یار من	صورتش بت معنی او بت شکن -	۷۴/۲
ژا/۱:	چونکه قبضی آیدت ای راهرو	آن صلاح تست آتش دل مشو	۳۷۳۴/۳
	پنجه را گر قبض باشد دایما	با همه بسط او بود چون مبتلا	۳۷۶۵/۳
ژا/۲:	سرنخواهی که رود تا پای باش	در پناه قطب صاحب رای باش	۱۹۸۴/۲
	و:قطب گوید مر ترا ای سست حال	آنچه فوق حال تست آید محال	۳۶۵۵/۳

سا:	من چو لب گویم لب دریا بود	من چولا گویم مراد الا بود	۱۷۵۹/۱
شا:	بل مکان ولا مکان در حکم او	همچو در حکم بهشتی چارجو	۱۵۸۳/۱
	تو مکانی اصل تو در لامکان	این دکان بر بند و بگشا آن دکان	۶۱۲/۲
صا/۱:	محرم ناسوت ما لاهوت باد	آفرین بردست و بر بازوت باد	۱۷۹۰/۲
صا/۲:	موج خاکی وهم و فهم و فکر ماست	موج آبی محو و سکرست وفناست	۵۷۵/۱
	محو می‌باید نه نحو اینجا بدان	گر تو محوی بی‌خطر در آب ران	۲۸۴۱/۱
	مرد نحوی را از ان در دوختیم	تا شما را نحو محو آموختیم	۲۸۴۶/۱
مقایسه شود با:	از پس آن محو قبض او نماند	پرگشاد و بسط شد مرکب براند	۲۰۶۹/۳
ضا:	پس مراقب گشت با یاران خویش	دفتری باشد حضور یار بیش	۱۵۸/۲
طا:	در مریدان درفکند از شوق سوز	بود در خلوت چهل پنجاه روز	۵۵۰/۱
مقایسه شود با:	شبهه‌یی انگیزد آن شیطان دون	درفتند این جملهٔ کوران سرنگون	۲۱۲۷/۱
ظا:	وز نوازشهای حق ابدال را	تا بداند او مقام و حال را	۱۴۳۴/۱
	حال چون جلوه ست زان زیبا عروس	وین مقام آن خلوت آمد با عروس	۱۴۳۵/۱
عا:	ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد	یعنی او از اصل این رز بوی برد	۱۳۷۲/۴
مقایسه شود با:	تا نمیری نیست جان کندن تمام	بی کمال نردبان نایی به بام	۷۲۴/۶
غا/۱:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	۳۵/۱
	نقد را از نقل نشناسد غویست	هین ازو بگریز اگرچه معنویست	۲۵۶۶/۳
غا/۲:	گونه گون می دید ناخوش واقعه	فاتحه می‌خواند او والقارعه	۲۲۴/۲
	واقعاتی دیده بودی پیش ازین	که خدا خواهد مرا کردن گزین	۲۴۲۵/۴
فا:	وحی دل گیرش که منظرگاه اوست	چون خطا باشد چو دل آگاه اوست	۱۸۵۴/۴
قا:	ای فلان ما را به همت یاد دار	تا شویم از اولیا پایان کار	۳۰۶۹/۲
کا:	باد در مردم هوا و آرزوست	چون هوا بگذاشتی پیغام هوست	۱۱۰۱/۱
	و:قدرت خودبین که این قدرت ازوست	قدرت تو نعمت او دان که هوست	۴۷۳/۱
	آن طرف که دل اشارت می کند	چون زبان یاهو عبارت می کند	۳۳۲۰/۶
گا:	برفها زان از ثمن اولیست	که هیی در شك یقینی نیست	۴۱۱۶/۳
	نقش و قشر علم را بگذاشتند	رایت عین الیقین افراشتند	۳۴۹۳/۱
۱۰۶ ت:	حق منیت گفت و دل را مهر کرد	تا که عکس آید به گوش دل نه طرد	۴۱۸۰/۶
	خود بگو من از کجاام باز ره	هست تنقیح مناط اینجا بله	۷۱۷/۶
	مجتهد هرگه که باشد نص شناس	اندر ان صورت نیندیشد قیاس	۳۵۸۱/۳
	اول آنکس کین قیاسکها نمود	پیش انوار خدا ابلیس بود	۳۳۹۶/۱
ج:	درشان آشوب و چرخ و زلزله	نه زیادانست و باب سلسله	۳۸۴۹/۳
	این چنین رخصت بخواندی در وسیط	یا به دست این مسئله اندر محیط	۲۲۱۰/۲
	از اصولینت اصول خویش به	که بدانی اصل خود ای مردمه	۲۶۵۶/۳

ح: گر پدر زد مر پسر را او بمرد — آن پدر را خونبها باید شمرد ۱۵۱۶/۶
چون بو چشم گاو در جرم تلف — همچو یك چشمست کش نبود شرف ۱۷۱۱/۴
نصف قیمت ارزد آن در چشم او — که دو چشمش راست مَسْند چشم تو ۱۷۱۲/۴
خ: گر هزاران مدعی سر برزنند — گوش قاضی جانب شاهد کند ۲۸۶۸/۶
چون برای حق و روز آجله ست — گر خطایی شد دیت بر عاقله ست ۱۵۱۴/۶
مست و بنگی را طلاق و بیع نیست — همچو طفلست او معاف و معتقیست ۶۷۲/۳
د: در حدو تعزیر قاضی هر که مرد — نیست بر قاضی ضمان کو نیست خرد ۱۵۱۱/۶
گردم خلع و مبارا می‌رود — بد مبین ذکر بخارا می رود ۳۸۵۲/۳
ذ: سلسلهٔ این قوم جعد مشکبار — مساله دورست لیکن دوریار ۳۸۵۰/۳
درسشان آشوب و چرخ و زلزله — نه زیاداتست و باب سلسله ۳۸۴۹/۳
گرچه آورد اَنفقوا را مطلق او — تو بخوان که اکسبوائم انفقوا ۵۸۰/۵
چونکه محمولٌ بِهِ نبوَد لَدَیه — نیست ممکن بود محمولٌ علَیه ۵۸۳/۵
ر: مسالهٔ کیس او بپرسد کس ترا — گو نگنجد گنج حق در کیسها ۳۸۵۱/۳
دامن فضلش به کف کن کوروار — قبض اعمیٰ این بود ای شهر یار ۳۰۴۹/۳
گر معلّم گشت این سگ هم سگست — باش ذلّت نفسه کو بدرگست ۴۸۵۹/۶
ز: آن یکی در وقت استنجا بگفت — که مرا بابوی جنت دار جفت ۲۲۲۱/۴
چون تحری در دل شب قبله را — قبله نی وآن نماز او روا ۲۲۸۵/۱
آتش از قهر خدا خود ذرّه ایست — بهر تهدید لئیمان درّه ایست ۳۷۴۲/۴
نیست دون القلّتین و حوض خرد — کی تواند قطره ایش از کار برد ۳۳۰۹/۲
زیدِ رامی آن دم ار مُرد از وَجَل — دردها می‌زاید آنجا تا اجل ۱۶۶۵/۱
آن ضمان برحق بود نه برامین — هست تفصیلش به فقه اندر مبین ۱۵۲۴/۶
این قبولِ ذکر تو از رحمتست — چون نماز مستحاضه رخصتست ۱۷۹۷/۲

۱۰۷ ب: چون خطائین آن حساب با صفا — گرددش روشن ز بُعد دو خطا ۴۱۸۲/۶
اختراقند از ورای اختران — که احتراق و نحس نبود اندر آن ۷۵۴/۱
بس ستارهٔ سعد از تو محترق — بس سپاه و جمع از تو مفترق ۲۶۷۱/۲
گندمی خورشید آدم را کسوف — چون ذنب شعشاع بدری را خسوف ۳۹۹۱/۱
و: جان بی کیفی شده محبوس کیف — آفتابی حبس عقده اینت حیف ۳۵۸۲/۵
پ: آن عطارد را ورقها جان ماست — آن سپیدی وان سیه میزان ماست ۱۵۹۸/۲
نحس کیوان یا که سعد مشتری — ناید اندر حصر گرچه بشمری ۱۷۰۹/۲
وانکه را طالع زحل از هر شرور — احتیاطش لازم آید در امور ۱۷۱۳/۲
آب بهر این ببارید از سماك — تا پلیدان را کند از خبث پاك ۱۹۹/۵
گه حضیض و گاه اوسط گاه اوج — اندرو از سعد و نحسی فوج فوج ۱۲۸۸/۱
از هلیله قبض شد اطلاق رفت — آب آتش را مدد شد همچو نفت ۵۴/۱

	آن هلیله وان بلیله کوفتن	زان تلف گردند معموری تن	۲۳۵۲/٤
	گر بلادر خورد او افیون شود	سکته و بی عقلیش افزون شود	۱۵۳۰/٤
	زان نشد فاروق را زهری گزند	که بدآن تریاق فاروقیش قند	٤۲۳۸/۵
	از غبار مرکب آن شاه نر	یافت او کحل عزیزی در بصر	٤٦٤۷/٦
	نان چو اطلاق آورد ای مهربان	نان چرا می گوئیش محموده خوان	۳۲۰۹/٦
	ظاهر الفاظشان توحید و شرع	باطن آن همچو درنان تخم صرع	۲۱۵۰/۱
	رنجها دادست کانرا چاره هست	آن به مثل لقوه و دردسرست	۲۹۱٤/۳
	گربه کرده چنگ خود اندر قفص	نام چنگش درد و سرسام و مغص	۳۹۸۳/۳
	ماه کو افزود زاختر در جمال	شد زرنج دق مانند خیال	۱۲۸۰/۱
	گفت اسبابی پدید آرم عیان	از تب و قولنج و سرسام و سنان	۱٦۹۷/۵
	ننگرند اندر تب و قولنج و سل	راه ندهند این سببها را به دل	۱۷۰۲/۵
	شُسته چون شد آب ناید در جگر	گر خورد دریا رود جایی دگر	
	لاجرم آماس گیرد دست و پا	تشنگی را نشکند آن استقا	۲۹۲۰-۲۱/۳
	پس به پهلو گشت آن شب تا سحر	آن خر بیچاره از جوع البقر	۲٤۰/۲
	گفت لاحول این چه سان ماخولیاست	ای عجب آن خادم مشفق کجاست	۲۲۲/۲
ت:	نرم‌نرمك گفت شهر تو کجاست	که علاج اهل هر شهری جداست	۱٤۷/۱
	مدتی این مثنوی تأخیر شد	مهلتی بایست تا خون شیر شد	۱/۲
	از هلیله قبض شد اطلاق رفت	آب آتش را مدد شد همچو نفت	٥٤/۱
	بازکن طب را بخوان باب العلل	تا ببینی لشکر تن را عمل	۷۹٦/٤
	جان سر برخوان دمی فهرست طب	نار علتها نظر کن ملتهب	۳۱۰٦/٤
	طالع آنکس که باشد مشتری	شاد گردد از نشاط و سروری -	۱۷۱۲/۲
	علت عاشق زعلتها جداست	عشق اصطرلاب اسرار خداست	۱۱۰/۱
	آن منجم چون نباشد چشم تیز	شرط باشد مرد اصطرلاب ریز	۱۹۰۲/۵
	بر صطرلابش نقوش عنکبوت	بهر اوصاف ازل دارد ثبوت	۳۱٤۰/٦
ث:	این نجوم و طب وحی انبیاست	عقل و حس را سوی بی‌سوره کجاست	۱۲۹٤/٤
ج:	زانکه دل جوهر بود گفتن عرض	پس طفیل آمد عرض جوهر غرض	۱۷٦۱/۲
	هر مزاجی را عناصر مایه است	وین مزاجت برتر از هرپایه است	۱۱/۳
	زان موالید وجع چون مرد او	زید رامی زین سبب قتال گو	۱٦٦٦/۱
	از قدیم و حادث و عین و عرض	پیچشی چون ویس و رامین مفترض	۳۹۵۲/٦
	حدّ اعیان و عرض دانسته گیر	حدّ خود را دان که نبود زین گریز	٥٦٤/۵
	عجز از ادراك ماهیت عمو	حالت عامه بود مطلق مگو	۳٦۵۰/۳
	وزْ ذکر هر چیزی دهد خاصیتی	زانکه دارد هر صفت ماهیتی	۳۸۵۳/۳
	از قدیم و حادث و عین و عرض	پیچشی چون ویس و رامین مفترض	۳۹۵۲/٦
	عمر در محمول و در موضوع رفت	بی بصیرت عمر در مسموع رفت	٥٦٦/۵

	هست ایاك نستعین هم بهر حصر	حصر کرده استعانت را وقصر	٢٩٣١/٤
	چند ازین الفاظ و اضمار و مجاز	سوز خواهم سوز با آن سوز ساز	١٧٦٢/٢
	خفض ارضی بین و رفع آسمان	بی ازین دو نیست دورانش ای فلان	١٨٤٨/٦
	خافضست و رافعست این کردگار	بی ازین دو بر نیاید هیچ کار	١٨٤٧/٦
	بانگ می‌آید که تعریفش کند	همچو مصدر فعل تصریفش کند	٧٩٥/٣
	مات زید زید اگر فاعل بود	لیك فاعل نیست کو عاطل بود	٣٦٨٣/٣
۱۰۸ ب:	پس بنی‌آدم مکرّم کی بدی	کی به حسّ مشترك محرم شدی	٩٧/٢
پ:	بی‌نهایت حضرتست این بارگاه	صدر را بگذار صدرتست راه	١٩٦١/٣
	ما عدمهائیم و هستیهای ما	تو وجود مطلقی فانی نما	٦٠٢/١
	و:جای دخلست این عدم ازوی مرم	جای خرجست این وجود بیش و کم	٦٨٩/٢
	ونیز: پس درآ در کارگه یعنی عدم	تا ببینی صنع و صانع را بهم	٧٦٢/٢
	اندرونی کاندرونها مست اوست	نیستی کین هستهامان هست ازوست	٢٠٨٠/١
	کارگاه صنع حق چون نیستیست	پس برون کارگه بی‌قیمتیست	٦٩٠/٢
	و:پس درآ در کارگه یعنی عدم	تا ببینی صنع و صانع را بهم	٧٦٢/٢
ت:	بهر جان خویش جو زیشان صلاح	هین مدزد از حرف ایشان اصطلاح	٤٠٢٠/٦
۱۰۹ ب:	ما به بوش و عارض و طاق و طرنب	سر کجا که خود همی ننهیم سنب	١٢٧٩/٤
	و:اندرین ره ترك کن طاق و طرنب	تا قلاوزت نجنبد تو مجنب	١٤٢٩/٤
	و:غلغل و طاق و طرنب و گیرودار	که نمی‌بینم مرا معذور دار	٢٥٠٩/٦
	این معانی راست از چرخ نهم	بی‌همه طاق و طرم طاق و طرم	١١٠٢/٢
	عقل تو قسمت شده بر صد مهم	بر هزاران آرزو و طمّ ورم	٣٢٨٨/٤
	و:پس نبیند جمله را با طمّ ورم	حبك الاشیاء یعمی و یصم	٢٨٧٤/٦
	از قُش خود وز دُش خود باز ره	که سوی شه یافت آن شهباز ره	٢١٩٥/٥
ت:	لاغ این چرخ ندیم کرد و مرد	آب روی صدهزاران چون تو برد	١٧١٣/٦
	کوبلی گو جمله را سیلاب برد	یا نهنگی خورد کل را کرد و مرد	٢٣٠١/٦
ث:	وان زر توهم قراضهٔ خرد و مرد	دست لرزد پس بریزد زر خرد	١٦٣٠/٣
	کی بخور اینست ما را لوت و پوت	نیست او را جز لقاءالله قوت	٤٠١/٣
	پیش هست او ببٰاید نیست بود	چیست هستی پیش او کور و کبود	٥١٨/١
	لنگ و لوك و خفته شکل و بی‌ادب	سوی او می‌غیژ و او را می‌طلب	٩٨٠/٣
	چشم تو گر بد سیاه و جانفزا	گر نماند او جانفزا ازرق چرا	١٧٥٥/٤
ج:	اخ اخی برداشتی ای گیج گاج	تا که کالای بدت یابد رواج	٢٠٨٦/٤
	ور نباشد گوش و تی تی می کند	خویشتن را گنگ گیتی می کند	١٦٢٥/١
	و:بهر طفل نو پدر تی تی کند	گرچه عقلش هندسهٔ گیتی کند	٣٣١٥/٢

جملهٔ مرغان ترک کرده چیک‌چیک	با سلیمان گشته افصح من اخیک	۱۲۰۴/۱
اسب هم خُوخُو کند چون دید جو	چون بجنبد گوشت گربه کرد مو	۲۹۷۸/۵
خشت و خشت موش درگوشش رسید	خفت کیرش شهوتش کلی رمید	۳۹۴۵/۵
ژیغ و ژیغ تلخ آن درهای مرگ	نشنود گوش حریص از حرص برگ	۳۱۰۴/۴
نیم بیداری که او رنجور بود	طقطق آهسته‌اش را می‌شنود	۲۸۰۰/۳
که زطاقا طاق گردنها زدن	طاق‌طاق جامه کوبان ممتهن	۳۷۷۲/۵
فجفجی افتادشان با همدگر	کین فضولی کیست از ما ای پدر	۲۲۸۲/۳
همچو ابری خالیی پر قُروقُر	نه درو نفع زمین نه قوت بُر	۱۰۵۷/۶
کخ کخی و های و هویی می زدند	تا که چندی مست و بیخود می‌شدند	۳۰۱۷/۳
این سگان کرّند زامر انصتوا	از سفه وَعوَع کنان بر بدر تو	۱۴۶۶/۴
چ: درچه کاری گفت می کوبم دهل	گفت کو بانگ دهل ای بوسبل	۲۸۰۳/۳
بند بگسل باش آزاد ای پسر	چند باشی بند سیم و بند زر	۱۹/۱
لا اله الا هو اینست ای پناه	که نماید مه ترا دیگ سیاه	۸۶۸/۴
ور شوم نومید نومیدی من	عین صنع آفتابست ای حسن	۱۱۱۴/۲
دیده و دل هست بین اصبعین	چون قلم در دست کاتب ای حسین	۲۷۷۷/۳
که بیا مهمان ما ای روشنی	خانه آن تست و تو آن منی	۲۲۱/۳
گفت حقست این ولی ای سیبویه	اتق من شر من احسنت الیه	۲۶۳/۳
در نبی شارکهم فرمود حق	هم در اموال و در اولاد ای شفق	۲۷۲/۵
هر که گوید کو قیامت ای صنم	خویش بنما که قیامت نک منم	۱۴۸۰/۴
ساعتی بنشست تا خشمش برفت	بعد ازان گفتش که ای صمصام زفت	۳۴۴۴/۴
خواب و بیداریت آن دان ای عضد	که ببیند خفته کو درخواب شد	۱۷۳۶/۳
این چنین رنجور را گفت ای عمو	حق تعالی اعملوا ماشئتم	۱۳۲۶/۶
گفت توبه کردم از جبر ای عیار	اختیارست اختیارست اختیار	۳۰۸۶/۵
آن صحابی زین کفالت شد عیار	تا یکی روزی که گشته بد سوار	۳۳۵/۶
از بن دندان بگفتش بهر آن	کردمت بیدار می‌دان ای فلان	۲۷۶۵/۲
هست این ذرات جسمی ای مفید	پیش این خورشید جسمانی پدید	۴۳۳/۶
ح: کرد دلداری و بخششها بداد	هم عطا هم وعدها کرد آن قباد	۸۶۹/۳
و:پادشاهان لب همی مالند شاد	بر آستانهٔ خاکِ توای کیقباد	۲۷۲۸/۴
کز سفرها ماه کیخسرو شود	بی‌سفرها ماه کی خسرو شود	۵۳۴/۳
شب گذشت و صبح آمد ای قمر	چند گیری این فسانهٔ زر و زر	۲۳۰۴/۱
زید پرّانید تیری سوی عمر	عمر را بگرفت تیرش همچو نمر	۱۶۶۳/۱
گفت آری گر وفا بینم نه مکر	مکرها بس دیده‌ام از زید و بکر	۹۰۴/۱
و:قوم گفتند این همه زرقست و مکر	کی خدا نایب کند از زید و بکر	۲۷۳۳/۳
خواجه جمعیت بکرد و دعوتی	که همی سازم فرج را وصلتی	۲۹۹/۶

	گفت ای ایبک بیاور آن رسن	تا بگویم من جواب بوالحسن	۳۰۸۱/۵
	چشم می‌مالم که آن هفت ارسلان	تا کیانند و چه دارند از جهان	۲۰۵۵/۳
	میر شد محتاج گرمابه سحر	بانگ زد سنقر هلا بردار سر	۳۰۵۵/۳
	بر در خانه بگو قیماز را	تا بیارد آن رقاق و قماز را	۲۱۹۱/۲
	بار که نهد در جهان خر کرّه را	درس که دهد پارسی بومرّه را	۶۷۵/۳
	خواب تو بیداری است ای بوبطر	که به بیداری عیانستش اثر	۲۴۹۹/۶
۱۱۰ پ:	تو رسن بازی نمی‌دانی یقین	شکر پاها گوی و می‌رو بر زمین	۱۳۵۳/۶
	و:هین مرا بگذار ای بگزیده دار	تا رسن بازی کنم منصوروار	۴۲۱۴/۳
	صد فسون دارد ز حیلت وزدها	که کند در سلّه گر هست اژدها	۱۶۵/۵
	جمع آمد صدهزاران خام ریش	صید او گشته چو او از ابلهیش	۱۰۳۳/۳
	شب چو شد محمود برمی گشت فرد	با گروهی قوم دزدان باز خورد	۲۸۱۶/۶
	کی رمد از نی حمام آشنا	بل رمد زان نی حمامات هوا	۳۶۶۲/۶
	آن یکی می‌زد سحوری بر دری	درگهی بود و رواق مهتری	۸۴۶/۶
	گفت خدمت آنکه بهر ذلّ نفس	خویش را سازی تو چون عباس دبس	۲۶۸۰/۵
	و:حرمت و آب گدایان برده‌ای	این چه عباسی زشت آورده‌ای	۲۷۵۵/۵
	از عوانی مر ورا آزاد کن	آنچنانکه شادم او را شاد کن ـ	۵۷/۴
	ترک اغلب دخل را در کشتزار	باز کارد که وی است اصل ثمار	۱۴۸۴/۵
	ترکمان را گرسگی باشد به در	بردرش بنهاده باشد رو و سر	۲۹۴۰/۵
	آن دو انبازان گازر را ببین	هست در ظاهر خلافی زان و زین ـ	۳۰۸۲/۱
	صوفیی می گشت در دور افق	تا شبی درخانقاهی شد قُنُق	۱۵۶/۲
ت:	شیر پشمین از برای گد کنند	بومُسَیلم را لقب احمد کنند	۳۲۱/۱
	از علمهای گدایان ترس چیست	کان علمها لقمهٔ نان را رهیست	۳۱۵۴/۲
	نامه بگشادن چه دشوارست و صعب	کار مردانست نه طفلان کعب	۱۵۶۸/۴
	کودکی حلوا ز بیرون بانگ زد	لاف حلوا بر امید دانگ زد ـ	۳۹۲/۲
	نوحه گر باشد مقلد در حدیث	جز طمع نبود مراد آن خبیث ـ	۴۹۱/۲
	مست از میخانهٔ چون ضال شد	تسخر و بازیچهٔ اطفال شد	۳۴۲۷/۱
ث:	شیر دوشیده زمه فاش آشکار	در سفرها رفته برختّی سوار ـ	۱۱۶۲/۳
	حرف قرآن را ضریران معدنند	خر نبینند و به پالان برزنند ـ	۷۲۳/۲
	دم دهد گوید ترا ای جان و دوست	تا چو قصابی کشد از دوست پوست	۲۵۸/۲
	یا چو غواصان بزیر قعر آب	هر کسی چیزی همی چیند شتاب	۳۳۱/۵
	پیش آرد هیهی و هیهات را	وز لویشه پیچد او لبهات را	
	همچو لبهای فرس در وقت نعل	تا نماید سنگ کمتر را چو لعل	۱۵۸—۹/۵
	خر فروشانه دوسه زخمش بزد	کرد با خر آنچه زان سگ می‌مزد	۲۴۲/۲

	یا نه جنگست این برای حکمتست	همچو جنگ خرفروشان صنعتست	۲۴۷۳/۱
	خرفروشان خصم یکدیگر شدند	تا کلید قفل آن عقد آمدند	۳۰۱۴/۴
	دعوت ایشان صفیر مرغ دان	کی کند صیاد درمکمن نهان -	۲۳۱/۳
	کنج زندان جهان ناگزیر	نیست بی‌پا مزد و بی دق‌الحصیر	۵۹۲/۲
	همچو آن دلاله که گفت ای پسر	نو عروسی یافتم بس خوب فر	۶۳۰/۴
	چون به جد تزویج دختر گشت فاش	دست پیمان و نشانی وقماش	۲۶۸/۶
	روز آوردند طاس و بوغ زفت	رسم دامادان فرج حمام رفت	۳۰۹/۶
۱۱۱ ب:	ماه روزه گشت درعهد عمر	بر سر کوهی دو پدند آن نفر	۱۱۲/۲
	ای برادر بود اندر مامضی	شهریی با روستایی آشنا -	۲۳۶/۳
	آن کری راگفت افزون مایه‌یی	که ترا رنجور شد همسایه‌یی	۳۳۶۰/۱
	وامداران گرد او بنسسته جمع	شیخ برخود خوش گدازان همچو شمع -	۳۸۹/۲
	گفت قاضی کش بگردانید فاش	گرد شهر این مفلسست وبس قلاش	۶۴۸/۲
ب:	چون بیامد سوخت پرش را گریخت	باز چون طفلان فتاد و ملح ریخت	۳۴۷/۶
	کودکانرا حرص می‌آرد غرار	تا شوند از ذوق دل دامن سوار	۱۱۳۳/۴
	زن چو دید او را که تند و توسنست	گشت گریان گریه خود دام زنست	۲۳۹۴/۱
	سرسیه چون نامه‌های تعزیه	پر معاصی متن نامه و حاشیه	۲۱۵۲/۵
	طوطیی در آینه می‌بیند او	عکس خود را پیش او آورده رو	۱۴۳۰/۵
	صیقلی کردن عرض باشد شها	زین عرض جوهر همی زاید صفا	۹۵۵/۲
	و: آهن ارچه تیره و بی‌نور بود	صیقلی آن تیرگی از وی زدود	۲۴۷۱/۴
	و: روی باید آینه‌وار آهنین	تات گوید روی زشت خود ببین	۳۵۰۶/۵
	نقشهایی کاندرین گرمابه‌هاست	از برون جامه کن چون جامه‌هاست	۲۷۷۰/۱
۱۱۲ الف:	حمد و تسبیحت نماند مرغ را	گرچه نطفهٔ مرغ باد ست و هوا	۳۴۵۹/۳
	نفس اژدرهاست با صد زور و فن	روی شیخ او را زمرد دیده کن	۲۵۴۸/۳
	و: عقل تو گر اژدهایی گشت مست	یار بد او را زمرد دان که هست	۲۶۳۸/۵
	جبر خفتن در میان رهزنان	مرغ بی‌هنگام کی یابد امان	۹۴۳/۱
	مرغ بی وقتی سرت باید برید	عذر احمق را نمی‌شاید شنید	۱۱۵۹/۱
	مرغ بی‌هنگام شد آن چشم او	از نتیجهٔ کبر او و خشم او -	۱۲۱/۳
	نوبتم گر ربّ و سلطان می‌زنند	مه گرفت و خلق پنگان می‌زنند	۲۴۵۳/۱
ب:	لیک گفتم ناس من نسناس نی	ناس غیر جان جان اشناس نی	۷۶۱/۴
	ضد را با ضد ایناس از کجا	با امام‌الناس نسناس از کجا	۲۱۲۰/۶
	هر طرف غولی همی‌خواند ترا	کای برادر راه خواهی هی بیا	۲۱۶/۳
	و: گرنباشد سایهٔ او بر تو گول	پس ترا سرگشته دارد بانگ غول	۲۹۴۶/۱

	کافرک را هیکلی بد یادگار	یاوه دید آنرا و گشت او بیقرار	۱۱۸/۵
	رقعهٔ تعویذ می‌خواهند نیز	در شکنجهٔ طلق زن از هر عزیز	۱۵۱/۴
	گیج کرد این گردنامه روح را	تا بیابد فاتح و مفتوح را	۴۰۵۰/۶
پ:	چون ملایک مانع آن می شدند	بر ملایک خفیه خنبک می‌زدند	۱۷۲/۲
	و: گویداو محبوس خنبست این تنم	چون می اندر بزم خنبک می‌زنم	۴۷۳۷/۳
	ساعتی در وی نظر کرد از عناد	آنگهان با هر دو دستش ده بداد	۳۱۳/۹
	و: مرکسی را کاخرش توده دهی	که به شهری مانی و ویران دهی	۳۳۰/۶
	و: زان صدف گرخسته گردد نیز پوست	ده مده که صدهزاران دردروست ~	۳۴۱/۶
	این حکایت بشنو از صاحب بیان	در طریق و عادت قزوینیان ~	۲۹۸۱/۱
۱۱۳ ب:	توهم ای عاشق چوجرمت گشت فاش	آب و روغن ترک کن اشکسته باش	۳۴۶/۴
	و: وقت هوشیاری چو آب و روغنند	وقت مستی همچو جان اندر تنند	۳۴۵۹/۵
	پیش عطاری یکی گل خوار رفت	تا خرد ابلوج قند خاص زفت	۶۲۵/۴
	بحر را پیمود هیچ اُسکرّه‌یی	شیر را برداشت هر گز برّه‌یی	۴۱۹۶/۵
	تا که تتماجی پزد اولاد را	دید آن باز خوش خوش زاد را	۳۲۴/۲
	ترک جوشش شرح کردم نیم خام	از حکیم غزنوی بشنو تمام	۳۷۴۹/۳
	من سفاناخ تو با هرچم پزی	یا ترش با یا که شیرین می‌سزی	۲۴۰۹/۱
	روبمن آرند مشتی حمزه خوار	چشمها پرنطفه کف خایه فشار	۳۸۵۷/۶
	هر حویجی باشدش کردی دگر	در میان باغ از سیر و کبر	۱۰۸۳/۴
	من سفاناخ تو با هرچم‌پزی	یا ترش با یا که شیرین می‌سزی	۲۴۰۹/۱
	از غضب شُربای سوزان بر سرش	زان فرو ریزد شود کَل مغفرش	۲۶۳۷/۴
	آن یکی می‌خورد نان فخفره	گفت سائل چون بدینست شره	۲۸۳۴/۵
	چون خر تشنه خیال هر یکی	از قِف تن فکر را شربت مَکی	۲۲۲۸/۶
	پیش ظاهربین چه قلب وچه سره	او چه داند چیست اندر قوصره	۲۱۷۱/۴
	تو درین جوشش چو معمار منی	کفچکیزم زن که بس خوش می‌زنی	۴۱۹۸/۳
	جملهٔ مهمانان در آن حیران شدند	انتظار دود کندوری بدند	۳۱۱۴/۳
۱۱۴ ب:	درد زه گر رنج آبستان بود	بر جنین اشکستن زندان بود	۳۵۶۰/۳
	گرسعیدی از منارهٔ اوفتید	بادِلی اندر جامه افتاد و رهید	۱۳۴۹/۶
	چونکه مستغنی شد او طاغی شود	خر چو بار انداخت اسکیزه زند	۳۶۲۶/۴
	ای بلیس خلق سوز فتنه جو	بر چیم بیدار کردی راست گو	۲۷۱۳/۲
	و: این دران حیران شده کان بر چیست	هر چشنده آن دگر را نافیست	۳۲۶/۵
	دایه یی کو طفل شیرآموز را	تا به نعمت خوش کند پد فوز را	۴۶/۳
	بازگوید کور نه این سنگ بود	یا مگر از قبهٔ پُر طنگ بود	۲۲۱۵/۶

ور نرفتی خشک جنبان می‌شوی	خود نمازت رفت پیشین ای غوی	۳۵۲۰/۲
این سفال و این پلیته دیگرست	لیک نورش نیست دیگر زان سرست	۱۲۵۵/۳
خالی از خود بود و پُر از عشق دوست	پس ز کوزه آن تلابد که در وست	۴۰۴۱/۶
صوفیان تقصیر بودند و فقیر	کادَ فقرٌ آن یمی کُفراً یُبیر	۵۱۷/۲
گر ز زندانم برائی توبه ردّ	خود بمیرم من ز تقصیری و کد	۶۲۹/۲
گر بهردم نت بهار و خرّمیست	همچو چاش گل تنت انبار چیست	۱۸۲۶/۶
تا بنشکافی به نشتر ریش چغز	کی شود نیکو و کی گردید نغز	۲۳۴۶/۴
هفت دریا اندر و یك قطره‌یی	جملهٔ هستی زموجش چکره‌یی	۱۸۸۰/۵
چنگ، لوکم چون جَنین اندر رَحِم	نه مهه گشتم شد این نُقلان مهم	۳۵۵۶/۳
ربّ اعلیٰ گر و یست اندر جلوس	بهر یك کرمی چیست این چاپلوس	۲۴۴۵/۵
کف گندم زان دهد خریار را	تا بداند گندم انبار را	۲۱۱۸/۵
گفت لاغی خنبمینی آن دغا	که فتاد از قهقهه او برقفا	۱۶۹۹/۶
در بخارا خوی آن خواجیم اجل	بود با خواهندگان حسن عمل	۳۷۹۹/۶
آن ضیاء دلق خوش الهام بود	دادر آن تاج شیخ اسلام بود	۳۴۷۲/۵
و:از پدر چون خواستندش دادران	تا برنَدش سوی صحرا یك زمان	۲۷۵۱/۶
گاو چون معذور نبود در فضول	صاحب گاو از چه معذورست و دول	۳۱۰۳/۵
جمع گردد بروی آن جملهٔ بزه	کو سری بودست و ایشان دم غزه	۱۹۵۷/۵
پس مناسب صنعتست این شهره‌زاو	کی نهد بر جسم اسب او عضو گاو	۳۵۰۷/۶
راست بینی گر بدی آسان وزب	مصطفی کی خواستی آنرا زربّ	۳۵۱۷/۴
شرفه‌یی بشنید در شب معتمد	برگرفت آتش زنه کآتش زند	۳۵۷/۶
بسرشد گاهیش نرم و گه درشت	زو برآرد چاق چاقی زیر مشت	۳۹۴۷/۶
معنی اندر شعر جز با خبط نیست	چون فلاسنگست اندر ضبط نیست	۱۵۲۸/۱
علم اندر نور چون فرغرده شد	پس ز علمت نور یابد قوم لُد	۲۴۸۸/۵
تا جماعت عشوه می‌دادند و گال	کای فَرَج بادت مبارك اتصال	۳۰۰/۶
از خوشی که خورد داد او را دوم	تا رسید آن کرجها تا هفدهم	۱۵۱۶/۲
بهر طفلان حق زمین را مهد خواند	در گواره شیر بر طفلان فشاند	۴۷۵۹/۶
که بترسد گر جوابی وا دهد	گوهری از لُنج او بیرون فتد	۳۲۴۲/۵
کیمیای مرگ و جَسکست آن صفت	مرگ گردد زان حیاتت عاقبت	۲۶۸۶/۳
تو نمی گفتی که در جام شراب	دیو می می زد شتابان تا شتاب	۳۴۰۵/۲
هرچه جز عشقست شد ماُکول عشق	دو جهان یك دانه پیش نُول عشق	۲۷۲۶/۵
برفها زان از ثمن اولیستت	که هبی در شك یقینی نیستت	۴۱۱۶/۳
گفت یارب گرترا خاصان هی اند	که مبارک دعوت و فرخ پی اند	۷۰۲/۴

۱۱۵ الف:	او بسجد می‌شست آن أحداث را	خاص ز امر حق نه تقلید و ریا	۱۱۶/۵
	چون به دریا راه شد از جان خم	خم با جیحون برآرد اشتلم	۸۱۴/۶
	ما نه بوش و عارض و طاق و طرنب	سر کجا که خود همی تنهیم سنب	۱۲۷۹/۴
	خادمه سفره بیفشاند و فتاد	پاره‌یی نان بیات آثار زاد	۳۳۰۶/۳
	چونکه حق و باطلی آمیختند	نقد و قلب اندر حرمدان ریختند	۲۹۶۶/۲
	اصل ماهی آب و حیوان از گلست	حیله و تدبیر اینجا باطلست	۳۰۷۲/۳
	لیک با خانهٔ شهنشاه زمن	این چنین گستاخیی ناید زمن	۲۱۱۳/۶
	درد داروی کهن را نو کند	درد هر شاخ ملولی خو کند	۴۳۰۲/۶
	ظاهر و باطن ندارد حبّه‌یی	مفلسی قلبی دغایی دبه‌ای	۶۶۵/۲
	چون نه‌ای کامل دکان تنها مگیر	دست خوش می باش تا گردی خمیر	۳۴۵۵/۲
	و:درعدم بودی نرستی از کفش	از کف او چون رهی ای دست خوش	۳۷۶/۶
	گفت دهلیزیست والله این سخن	پیش شه خاکست هم زر کهن	۱۷۲۰/۴
	گاو چون معذور نبود در فضول	صاحب گاو از چه معذورست و دول	۳۱۰۳/۵
	گفت شاباش و ترش آویخت لنج	شد ترنجیده و ترش همچون ترنج	۹۴۴/۵
	جلوه بیند شاه و غیر شاه نیز	وقت خلوت نیست جز شاه عزیز	۱۴۳۶/۱
	دید شیشه در کف آن پیرپر	گفت شیخا مر ترا هم هست غر	۳۴۰۴/۲
	و:رستی از قلاب و سالوس و دغل	غر او دیدی عیان پیش از اجل	۱۵۲۰/۵
	گفت ای شه برمن عور گدا	قول دشمن مشنو از بهر خدا	۱۲۲۷/۱
	گر بگوید کیمیا مس را بده	تو به من خود را طمع نبود غره	۲۷۱۱/۵
	هرکسی بر قوم خود ایثار کرد	کافه پندارد که او خود کار کرد	۳۷۲۰/۱
	هر حویجی باشدش کردی دگر	در میان باغ از سیر و کبر	۱۰۸۳/۴
	گفت تا چشمش کلابیسه شدن	کور گشتست این دو چشم کورمن	۳۷۳۵/۵
	لُجم بیند فوق دُرّها هوار	پس زطین بگریزد او ابلیس‌وار	۲۹۳۲/۶
	ای مغفّل رشته‌یی برپای بند	تا زخود هم گم نگردی ای لوند	۳۰۹/۳
	پیش آرد هیهی و هیهات را	وز لویشه پیچد او لبهات را	۱۵۸/۵
	تا به ازجان نیست جان باشد عزیز	چون به آمد نام جان شد چیز لیز	۴۱۱۰/۳
	نیست مانندای آتش آن پری	گرچه اصلش اوست چون می بنگری	۲۴۰۷/۴
	زانکه طفل خرد را مادر نهار	دست و پا باشد نهاده برکنار	۲۳۷۵/۶
ب:	می‌شدند این هر دو تا نزدیک چاه	اینت خرگوشی چو آبی زیر کاه	۱۱۸۵/۱
	دمدمهٔ ایشان مرا از خر فکند	چند بفریبد مرا این دهر چند	۱۰۵۸/۱
	یار را ترسان کند زاشتر دلی	این چنین همره عدو دان نه ولی	۵۰۶/۶
	آن یکی گفت اندرین بُرّدالعجوز	تا بیندازیم اینجا چند روز	۱۱۳۲/۶
	چه بز آن کان شهوت او را بز گرفت	بز گرفتن گیج را نبود شگفت	۱۳۶۴/۵
	تو مخوانم جفت کمتر زن بغل	جفت انصافم نیم جفت دغل	۲۳۲۳/۱

	توشدی بیهوش و افتادی به طاق	بی‌خبر گفت اینت سالوس و نفاق	۱۶۹۹/۲
	ای شتر که تو مثال مؤمنی	کم فتی در رو و کم بینی زنی	۳۳۸۹/٤
	گر بپوشیمش ز بنده پروری	تو چرا بیرون از حدّ می‌بری	۳۲۳/٤
	از برای پخته خواران کرم	رحمتش افراشت در عالم علم	۳۷۳٦/۱
	و:اندروخلق و خلایق بیشمار	لیک آن جمله سه خام پخته خوار	۲٦۰۷/۳
	چون بیاید مرو را پنبه کنید	هفته‌یی بر باغ وراغ من زنید	۲۱۷۸/۲
	برجهید آن ترك و دبوسی کشید	تا علیها برسر مطرب رسید	۷۱۰/٦
	خیر باشد اوستاد این دردسر	جان تو ما را نبودست زین خبر	۱٦۰۱/۳
	لاف و غره ژاژ خاراکم شنو	با چنینها در صف هیجا مرو	٤۰۲۰/۳
	خشك می‌آورد او را شهریار	او مکرر کرد رقعه پنج بار	۱۹۳۸/٤
	گفت زن خیرست چون زود آمدی	که مبادا ذات نیکت را بدی	۱٥٦۷/۳
	صوفی از ره مانده بود و شد دراز	خوابها می‌دید با چشم فراز	۲۲۰/۲
	صبر کن تك آمدم ای روشنی	نیستم غافل که در گوش منی	۳۰٦٤/۳
	مکر می‌سازند قومی حیله‌مند	تا که شه را درفقاعی در کنند	۱٥۷٥/۲
	گفت حقّست بزن دست وسید	این سزای آنکه از یاران برید	۲۲۱۱/۲
	تو مترس و مهلتش ده دم دراز	گو سپه گرد آر و صد حیله بساز	۱۰۹۸/۳
	کی توان نوشید این می زیردست	می یقین مر مرد را رسواگرست	۱۸۲۰/٤
	توجهان را قدر دیده دیده‌ای	کو جهان سبلت چرا مالیده‌ای	۱۹۰٦/٥
	آنکسی را کش معرّف حق بود	جامد و نا میش صد صدّق زند	۳۲۳٦/۳
	صبح شد ای صبح را پشت و پناه	عذرمخدومی حسام‌الدین بخواه	۱۸۰۷/۱
	که ضرورت بود عقد این گدا	این غریب اشمار را نبود وفا	۳۷۲۱/٥
	بر تو گرده گون موکّل آمدی	عقل بایستی کز یشان کم زدی	۳۸۱۸/۳
	سر چه می پیچی کنی نادیده‌ای	در عدم ز اوّل نه سر پیچیده‌ای	۳٦۷۸/۱
	سالها او را به بانگی بنده‌ای	درچنین ظلمت نمذ افکنده‌ای	٤۳۳٦/۳
	شحنه گاهش لطف گویدچون شکر	گه بر آو یزد کند هر چه بتر	۲۹٥۷/۲
۱۱۶ب:	آن یکی رومی بگفت این قیل را	ترك کن خواهیم استافیل را	۳٦۸٤/۲
	حمله بردند اسپه جسمانیان	جانب قلعه و دز روحانیان	۲٤٤۱/٤ (ع)
	از چُنو شاعرنُس ازتوبحردست	ده هزاری که بگفتم اندکست	۱۱٥۹/٤
	و:آن نودساله عجوزی گنده کُس	نه خرد هشت آن ملك راه و نه نُس	۳۱٤۹/٤
پ:	دلوچه و حبلِ چه و چرخ‌چی	این مثال بس رکیکست ای اچی	٤٥۷٦/٦
	و: کای اچی بس خوب اسپی نیست این	از بهشتست این مگر نه از زمین	۳٤٥٦/٦
	آنچه منصب می کند با جاهلان	از فضیحت کی کند صد ارسلان	۱٤٤۱/٤
	چون تفحّص کرد از حال اشك	دید خفته زیر خر آن نرگسك	۱۳٤۳/٥

چیست خود آلاجق آن ترکمان	پیش پای نره پیلان جهان	۱۴۷۶/۴
من خلیلم تو پسر پیش بچك	سر بنه انّی ارانی اذبحك	۴۱۷۴/۳
هست طاغی بگلر زرین قبا	هست شاکر خستهٔ صاحب عبا	۳۰۱۲/۳
آن یکی تُرکی بُد و گفت این بتُم	من نمی‌خواهم عِنَب خواهم اُزُم	۳۶۸۳/۲
کار ترکانست نه تَرکان برو	جای تَرکان هست خانه خانه شو	۳۷۷۹/۵
رزق ما در کاس زرّین شد عقار	وان سگانرا آب تتماج و تغار	۱۹۰۲/۶
در گلستان عدم چون بیخودیست	مستی از سغراق لطف ایزدیست	۲۹۴۲/۳
دایما خاقان ما کرد ست طو	گوشمان را می کشد لا تقنطوا	۴۷۴۲/۶
گفت درزی ای طواشی برگذر	وای بر تو گر کنم لاغی دگر	۱۷۱۷/۶
در حدیث دیگر این دل‌دان چنان	کاب جوشان زاتش اندر قازغان	۱۶۴۳/۳
گفت پس من نیستم معشوق تو	من به بلغار و مرادت در قُتُو	۱۴۱۴/۳
و:تو بگویی نك دل آوردم بتو	گویدت پرست از ین دلها قتو	۸۸۶/۵
یك کنیزك بود در مبرز چو ماه	سخت زیبا وزقر ناقان شاه	۳۹۴۲/۶
اندر ین ره ترك کن طاق و طرنب	تا قلاوزت نجنبد تو مجنب	۱۴۲۹/۴
گنده پیران شوی را قُمّا دهند	چونکه از زشتی و پیری آگهند	۶۷۵/۶
صوفیی می گشت در دور افق	تا شبی در خانقاهی شد قُنُق	۱۵۶/۲
گفت او را گوترو حلوا به چند	گفت کودك نیم دینار وادند	۳۹۶/۲
پس حَکَم کرد آتشی را ونُکَر	تا شود حل مشکل آن دو نفر	۲۱۶۱/۶
گر فتادندی به ره در پیش او	بهر آن یا سه بخفتندی به رو ~	۸۵۰/۳
و:مَن صَمَتْ منکم نَجا بُد یاسه اش	خامشان را بود کیسه و کاسه اش	۳۸۱۱/۶
چون یَپُنسلو در میان شهرها	از نواحی آید آنجا بهرها	۴۲۸۳/۶
سکسکانید از دم یرغا روید	تا یواش و مرکب سلطان شوید	۲۰۱۰/۴
همچو یغما جیست خانه می کند	زودزود انبان خود پر می کند	۴۸/۵
آن شب گردک نه ینگا دست او	خوش امانت داد اندر دست تو	۳۹۵۵/۶

۱۱۷ب:

آنچه آبستست شب جز آن نزاد	حیله‌ها و مکرها با دست باد	۱۰۵۴/۲
آنچه از دریا به دریا می رود	از همانجا کامد آنجا می رود	۷۶۷/۱
پس مثل بشنو که در افواه خاست	کاینچه برماست ای برادر هم زماست	۳۴۲۹/۶
آنچه تو در آینه بینی عیان	پیر اندر خشت بیند بیش از آن	۱۶۷/۲
و:اندر آیینه چه بیند مرد عام	که نبیند پیر اندر خشت خام	۲۰۲۶/۶
آنچه کوسه داند از خانهٔ کسان	بلمه از خانهٔ خودش کی داند آن	۳۵۶۴/۳
هین مشو غرّه بدان گفت حزین	بار بر گاوست و بر گردون حنین	۴۹۵/۲
بس کنم خود زیرکان را این بسست	بانگ دو کردم اگر در ده کسست	۲۷۷۰/۴
چونکه گل بگذشت و گلشن شد خراب	بوی گل را از که یابیم از گلاب	۹۷۲/۱

	کرمکست آن اژدها از دست فقر	پشه‌یی گردد زجاه و مال صَقْر	۱۰۵۶/۳
	خانهٔ داماد پرآشوب و شر	قوم دختر را نبوده زین خبر	۲۵۵۰/۶
	مرد میراثی چه داند قدر مال	رستمی جان کند مجان یافت زال	۳۷۲/۲
	سیلی نقد از عطای نسیه به	نک قفا پیشت کشیدم نقد ده	۲۷۱۷/۶
	دانهٔ هر مرغ اندازهٔ ویست	طعمهٔ هر مرغ انجیری کیست	۵۸۰/۱
	پس خداعی را خداعی شد جزا	کاسه‌زن کوزه بخور اینک سزا	۱۵۹۱/۲
	کبر زشت و از گدایان زشت‌تر	روز سرد و برف و آنگه جامه‌تر	۲۳۱۸/۱
	دید صد چندان که وصفش کرده بود	کی بود خود دیده مانند شنود	۳۹۰۵/۵
	کی تَراشد تیغ دستهٔ خویش را	رو به جراحی سپار این ریش را	۳۲۲۲/۱
	هان و هان با او حریفی کم کنید	چونکه گاو آرد گره محکم کنید	۶۶۶/۲
	گفت در ره موسی ام آمد به پیش	گربه بیند دنبه اندر خواب خویش	۲۴۲۸/۶
	حکمت این اضداد را با هم بست	ای قصاب این گرد ران با گردنست	۳۴۲۲/۵
	گر زگه بستانی و ننهی به جای	اندر آید کسوه زان دادن زپای	۱۲۶/۳
	مهر ابله مهر خرس آمد یقین	کین او مهرست و مهر اوست کین	۲۱۳۰/۲
	یک کف گندم زانباری ببین	فهم کن کان جمله باشد همچنین	۱۴۱/۴
پ:	او وزیری داشت گبر و عشوه ده	کو بر آب از مکر بربستی گره	۳۳۸/۱
	چه عطا ما برگدایی می‌تنیم	مرمگس را در هوا رگ می‌زنیم	۲۲۶۲/۱
	گفته تا گفته کند از فتح باب	تا از آن نی سیخ سوزد نی کباب	۱۶۷۱/۱
	خادم آمد گفت صوفی خر کجاست	گفت خادم ریش بین جنگی بخاست	۵۴۴/۲
	جسم ضخمی داشت کس او را نبرد	ماند در مسجد چو اندر جام درد	۷۵/۵
	باز هر سالی چو لکلک آمدی	تا مقیم قبّهٔ شهری شدی	۲۵۰/۳
	مرد مهمان را گل و باران نشاند	بر تو چون صابون سلطانی بماند	۳۶۶۳/۵
	دوستی تخم دم آخر بود	ترسم از وحشت که آن فاسد شود	۲۶۴/۳
۱۱۸ ب:	ای دوای نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون وجالینوس ما	۲۴/۱
	گفت حقّست این ولی ای سیبویه	إتَّقِ مِن شَرِّ مَن أحسنتَ إلَیه	۲۶۳/۳
پ:	از من ار کوه احد واقف بدی	چشمه چشمه از جبل خون آمدی	۵۱۰/۲
	زان نماید ذوالفقاری حربه‌یی	زان نماید شیر نر چون گربه‌یی	۲۳۰۰/۲
	گفت دانم کز تجوّع وزخلا	جمع آمد رنجتان زین کربلا	۷۲/۳
ت:	چون بدید از وی نوای بلبلی	پیشش افگند اطلس استنبلی	۱۶۸۵/۶
	پوست از دارو بلاکش می‌شود	چون ادیم طایفی خوش می شود	۱۰۲/۴
ث:	شاه ازان اسرار واقف آمده	همچو بوبکر رَبابی تن زده	۱۵۷۳/۲
	و:همچو بوبکر رَبابی تن زنم	دست چون داود در اهن زنم	۱۹۱۶/۲
	گفت جوحی با پدر ای ارجمند	واللّه این را خانهٔ‌ما می برند ~	۳۱۲۴/۲

ج:	نان و آش و شیر آن هر هفت بز	خورد آن بو قحطِ عُوج ابن غُز	۷۸/۵
	می‌نماید تا به کعب این آب جُو	صد چو عاج بْن عَنَق شد غرق او	۲۳۰۵/۲
چ:	یك خلیفه بود درایام پیش	کرده حاتم را غلام جود خویش	۲۲٤٤/۱
	گفت خدمت آنکه بهر ذلّ نفس	خویش راسازی تو چون عباس دبس	۲٦۸۰/۵
	خُنبهای خسروانی پرزمَی	مایه برده از مِی لبهای وی	۲۵۲۱/۵
۱۱۹ الف:	تیراندازی به حکم اورابدید	پس زجوف اوکمان رادرکشید	۳۱٦٤/۲
	سکسکانید از دمِ یرغاروید	تایواش و مرکب سلطان شوید	۲۰۱۰/٤
	تازیانه برزدی اسبم بگشت	گنبدی کردوز گردون برگذشت	۱۷۸۹/۲
	شُکشُکانید از دَمم یُرغارو ید	تایواش ومرکب سلطان‌شوید	۲۰۱۰/٤
پ:	جان دشمن دارشان جسمست صرف	چون زیاداز نرد او اسمست صرف	۲۰۰۲/۱
	شش جهت مگریز زیرا در جهات	ششدره‌ست و ششدره ماتست مات	٦۱۳/۲
	گفت در شطرنج کاین خانهٔرخست	گفت خانه‌ش از کجا آمد به دست	۳٦۲۷/۲
	ما چو شطرنجیم اندربرد و مات	برد و مات ما زتست ای خوش صفات	٦۰۰/۱
	زانکه فرزین بندها داند بسی	که بگیرد در گلویت چون خسی	۱۳۱/۲
	جملهٔ فرزین‌بندها بیند بعکس	مات بروی گردد ونقصان و وکس	۲۵۱۵/۲
	شاه را در خانهٔ بیذَق نهد	این چنین باشد عطا کاحمق دهد	۱٤٤٦/٤
۱۲۰ ب:	چون دلیلت نیست جزاین ای پسر	گوه می‌خور در کمیزی می‌نگر	۲۵۰۷/٦
ت:	بلبلان را جای می‌زیبد چمن	مر جعل را درچمین خوشتروطن	۲۱۱٦/۲
	چون نهد در زن خدا خوی نری	طالب زن گردد آن زن سعتری	۲۹۹٦/٦
	لوطیی دب برد شب در انبهی	خشتها را نقل کرد آن مشتهی	۳۸٤۸/٦
	شُلّه از مردان به کف پنهان کند	تاکه خود را جنس آن مردان کند	۱٤۲۷/٦
	کنده‌یی را لوطیی در خانه برد	سرنگون افگندش و دروی فشرد	۲٤۹۷/۵
	بعداز آن اندرشب گیردك به فن	امردی وابست جنّی همچوزن	۳۰۲/٦
	شکر گویید ای سپاه و چاکران	رسته اید از شهوت و ازچاك ران	۳۳۵۱/۱
	فحش آغازید و دشنام از گزاف	گفت او دیوانگانه زی وقاف	۱٤۵۵/۲
	زفت گردد پاکشد در سایه‌یی	کاهلی سیری غری خود رایه‌یی	۲۸۹۰/۳
	در تو تا کافی بود از کافران	جای گند و شهوتی تا کاف ران	۱۲۳۰/۱
	احول دو بین چوبی برشد زنوش	احول ده بینی ای مادرفروش	۳۲۳۱/٦
۱۲۱ پ:	باز دربستندش و آن درپَرَشت	بر همان اومید آتشپا شُدست	۵۱/٤
	ای گروه مؤمنان شادی کنید	همچو سرو و سوسن آزادی کنید	٤۵٤۲/٦
	و:چه حلالی خواست می‌باید زمن	که منم مجرم‌تر اهل زمن	۲۳۰۱/۵

	وزمی شکافد آسمان از شادیش	خاک چون سوسن شده زآزادیش	۱۰۱۹/۴
	اوست تنها مصحفی آویخته	من نیم گستاخ یا آمیخته	۱۸۳۹/۳
	صاحب رایست و آتشپاره‌یی	آسمان قدرت و اختر باره‌یی	۲۳۴۱/۲
	زان چنین بی خُردگی کردم گزاف	تازنم با دشمنان هر بارلاف	۳۱۳/۴
	در غم ما روزها بیگاه شد	روزها با سوزها همراه شد	۱۵/۱
	رزق‌جویی را ز بالا خو گرم	تو ز بالا برگشودستی درم	۳۸۰۳/۲
	من شکستم حرمت ایمان او	پس یمینم بُرد دادستان او	۱۶۸۸/۳
	در خورِ میزبَد و طغیان تو	تا بدانی کوست در خوردان تو	۲۴۲۸/۴
	عشق و ناموس ای برادر راست نیست	بر در ناموس ای عاشق مه‌ایست	۶۱۲/۶
	سوی حق گر راستانه خم شوی	وارهی از اختران محرم شوی	۵۸۳/۴
	ای خدا بگمار قومی روحمند	تا ز صندوق بدنمان واخرند	۴۵۰۳/۶
	آن زنی هر سال زاییدی پسر	بیش از شش مه نبودی عمرور	۳۳۹۹/۳
	گوشتور یک بار خندد کر دو بار	چونکه لاغ املی کند یاری بیار	۱۲۷۳/۵
	مرغ دولت درعتابش برطپید	پردهٔ آن گوشه گشته بر درید	۴۷۷۹/۶
	پس نظر کرد آن سلیمان سوی تخت	گفت آری گول گیری ای درخت	۹۰۸/۴
	جملهٔ عالم خود مسبّح آمدند	نیست آن تسبیح جبری مزدمند	۳۲۸۹/۳
	خفته بود آن شیر کز خوابست پاک	اینت شیر نرمسار سهمناک	۳۷۹۵/۴
	دارد آوازی نه اندر خورد گوش	هست آوازش نهان در گوش نوش	۲۱۴۵/۵
	زان ضلالتهای یاوه تازشان	حفرهٔ دیوار و در غمازشان	۲۰۷۶/۵
ث:	بود شاهی در جهودان ظلم‌ساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز	۳۲۴/۱
	صد هزاران مؤمن مظلوم کشت	که پناهم دین موسی را و پشت	۳۳۷/۱
	او بیان می‌کرد با ایشان براز	سرّ انگلیون و زنار و نماز	۳۶۴/۱
	کاش چون اصحاب کهف این روح را	حفظ کردی یا چو کشتی نوح را	۴۰۳/۱
	صورتی را زهره کردن مسخ بود	خاک و گل گشتن چه باشدای عنود	۵۳۶/۱
	سیر بیرونیست قول و فعل ما	سیر باطن هست بالای سما	۵۷۰/۱
	آن شنیدستی که درعهد عمر	بود چنگی مطربی باکرّ و فر	۱۹۱۳/۱
	یا رسائل بود اسرافیل را	کز سماعش پربرستی فیل را	۱۹۱۷/۱
	گفت خواهم ازحق ابریشم بها	کو به نیکویی پذیرد قلبها	۲۰۸۷/۱
	خرج کردم عمر خود را دم بدم	در دمیدم جمله را در زیر و بم	۲۱۹۱/۱
	آه کز یاد رَه و پردهٔ عراق	رفت از یادم دم تلخ فراق	۲۱۹۲/۱
	وای کز تری زیر افگنده خرد	خشک شد کشت دل من دل بمرد	۲۱۹۳/۱
	وای کز آواز این بیست وچهار	کاروان بگذشت و بیگه شد نهار	۲۱۹۴/۱
	گاه بانگ زیر را قِبله کنی	گاه گریهٔ زار را قُبله کنی	۲۲۰۷/۱
	صوفیی می‌گشت در دور افق	تا شبی در خانقاهی شد قنق	۱۵۶/۲

	یك بهیمه داشت در آخر ببست	او به صدر صفّه با یاران نشست	۱۵۷/۲
	گفت پالانش فرونه پیش پیش	داروی مَنبَل بنه برپشت ریش	۲۰۹/۲
	گفت بستان شانه پشت خربخاز	گفت لاحول ای پدر شرمی بدار	۲۱۶/۲
	آن خر مسکین میان خاك و سنگ	کژ شده پالان دریده پالهنگ	۲۳۵/۲
	خر همه شب ذکر می کرد ای اله	جورها کردم کم از یك مشت کاه	۲۳۷/۲
	وان دگر در نعل او می جست سنگ	وان دگر درچشم او می دید زنگ	۲۴۷/۲
	ای برادر بود اندر ما مضی	شهریی با روستایی آشنا –	۲۳۶/۳
	دومه و سه ماه مهمانش بدی	بر دکان او و برخوانش بدی	۲۳۸/۳
	گندم از بالا به زیر خاك شد	بعد از ان دو خوشه و چالاك شد	۴۵۸/۳
	پنجمین شب ابر و بارانی گرفت	کآسمان از بارشش دارد شگفت	۶۱۸/۳
	من نخسبم حارسیٔ زر کنم	گر برآرد گرگ سر تیرش زنم	۶۳۲/۳
	هر پشه هر کیك چون گرگی شده	اندر ان ویرانه شان زخمی زده	۶۴۷/۳
	ناجوانمردا که خرکرّهٔ منست	گفت نی این گرگ چون آهرمنست	۶۵۴/۳
	مر خلیفهٔ مصر را غمّاز گفت	که شه موصل به حوری گشت جفت	۳۸۳۱/۵
	پهلوان شد سوی موصل با حَشَم	با هزاران رستم و طبل و عَلَم	۳۸۳۸/۵
	هفته‌یی کرد این چنین خونریز گرم	برج سنگین سست شد چون موم نرم	۳۸۴۲/۵
	هر نواحی منجنیقی از نبرد	همچو کوه قاف او بر کار کرد	۳۸۴۰/۵
	چون زند شهوت دریِن وادی دهل	چیست عقل تو فجل ابن الفجل	۳۸۷۸/۵
	چون ذکر سوی مقر می رفت راست	رستخیز و غلغل از لشکر بخاست	۳۸۸۱/۵
	دید شیر نر سیه از نیستان	برزده بر قلب لشکر ناگهان	۳۸۸۳/۵
	شیر کشتن سوی خیمه آمدن	وان ذکر قائم چو شاخ کرگدن	۳۹۶۷/۵
۱۲۴ پ:	نُعطِ من أعرَض هُنا عَن ذِکرِنا	عیشةً ضَنکاً و تَجزی بالعَمی	۳۵۴/۳
	یَطلبُ الإنسان فی الصیف الشّتا	فاذا جاء الشِّتا أنکَرَذا –	۳۷۱/۳
۱۲۵ ب:	وین نفس جانهای ما را همچنان	اندك اندك دزدد از حبس جهان	۸۸۱/۱
	تاالیه یَصعَدُ أطیاب الکلم	صاعِدا مِنّا إلی حیثُ علم	۸۸۲/۱
پ:	روضه اندر آتش نمرود درج	دخلها رویان شده ازبذل و خرج	۳۵۷۱/۶
	تا بگفته مصطفی شاه نجاح	السماح یا اولی النعمی رباح	۳۵۷۲/۶
ت:	در هوای غیب مرغی می‌پرد	سایهٔ او بر زمینی می‌زند	۳۳۰۶/۵
	جسم سایهٔ سایهٔ سایهٔ دلست	جسم کی اندر خور پایهٔ دلست	۳۳۰۷/۵
ث:	أقتُلونی یا ثِقاتی لایِما	إنَّ فی قَتلی حَیاتی دایما	۳۹۳۴/۱
	أقتُلونی أقتُلونی یا ثِقات	إنَّ فی قَتلی حَیاتاً فی حیات	۳۸۳۹/۳

۱۲۶ الف:	لحن داودی به سنگ و که رسید	گوش آن سنگین دلانش کم شنید	۲۸۳۲/۳
	صَدِّقوا رُسُلاً کِراماً یا سَبا	صَدِّقوا روحاً سَباهاً مَن سَبا	۲۸۳٤/۳
	پارسی گوییم هین تازی بهل	هندوی آن ترک باش ای آب و گل	۲۸۳۹/۳
ب:	لاقت الاَشباح یَومَ وَصلِها	عادت الاولاد صوب اصلها	۸٤٦/٤
	زانکه پیلم دید هندستان به خواب	از خراج اومید برده شد خراب	۱۸۹۲/۵
	یا مُجیرَ العقلِ فَتّانَ الحِجیٰ	ماسِواکَ لِلعقولِ مُرتَجیٰ	۱۹۱۱/۵
پ:	ایلِكِ لی یا باکیی یا ثاکلی	قبلَ هَدمِ البقرةِ والمَوصِلِ	۵۳۷/۶
	آن یکی درویش زاطراف دیار	جانب تبریز آمد وامدار	۳۰۱٤/۶
	گفت یا حادی أنِخْ لی ناقتی	جاءَ اِسعادی وَ طارت فاقتی	۳۱۱۰/۶
۱۲۷ الف:	یا به یاد این فتادهٔ خاک‌بیز	چونکه خوردی جرعه‌یی بر خاک ریز	۱۵۶۲/۱
ب:	طوطی نقل شکر بودیم ما	مرغ مرگ‌اندیش گشتیم از شما	۲۹۵۱/۳
	چون به قول اوست مصلوب جهود	پس مرورا امن کی تاند نمود	۱٤۰۲/۲
ت:	همچنین دنیا اگر چه خوش شِگُفت	بانگ زد هم بیوفایی خویش گفت	۱۵۹۳/٤
ث:	کُلُّ شَیءٍ ما خَلا اللهَ باطِلٌ	اِنَّ فَضلَ اللّهِ غَیمٌ هاطِلٌ	۳۹۲۳/۱
	دل مگر رنجور باشد بددهان	که نداند چاشنی این و آن	۲۷۳۷/۲
	آن ندم از ظلمت غم بست بار	پس کلام اللیل یمحوه النهار	۲۲۹۸/٤
	همچو آن مجنون که بشنید از یکی	که مرض آمد به لیلی اندکی	۲۶۹۱/۱
	گفت ای ناقه چو هر دو عاشقیم	ما دو ضد پس همره نالایقیم	۱۵٤۲/٤
	شیر با این فکر می‌زد خنده فاش	بر تبسمهای شیر ایمن مباش	۳۰۳۹/۱
	صدهزاران دفتر اشعار بود	پیش حرف اُمّیی‌اش عار بود	۵۲۹/۱
	امرء القیس از ممالك خشك لب	هم کشیدش عشق از خطهٔ عرب	۳۹۸۶/۶
۱۲۸ ب:	آن فلان قبه که در وی مشهدست	پشت او در شهر و در دروغدست	۱۹٤۰/۶
	رفت فکر و روشنایی یافتند	نحر و بحر آشنایی یافتند	۳٤۹٤/۱
	آب را بستود و او تایق نبود	رخ درید و جامه او عاشق نبود	۲٤۵۶/۵
	لوت و پوت خورده را هم یاد آر	منگر اندر غابر و کم باش زار	۲۸۶۹/۵
	[illegible]	[illegible]	[illegible]
	که درین فرصت کم افتد این مناخ	تو ز یارانی و وقت تو فراخ	۲۰۷٤/۲
	زن مکرر کرد کان بابر کُلّه	کیست بر پشتت فرو خفته هنه	۳۵۵۰/٤
پ:	گفت آری اینچه کردم استمست	لیك هم می‌دان که بادی اظلمست	٤۵۳۳/۶
	پس تو هم الجار ثم الدار گو	گر دلی داری برو دلدار جو	۳۰۱۰/۶
	طعمهٔ گرگیم و آن یارنی	هیزم ناریم و آن عارنی	۳۹٤/۳
	گفت ای هیبهٔ حق و دفع حرج	معنی الصبرُ مفتاحُ الفرج	۹۶/۱

	ای برادر تو همان اندیشه‌ای	مابقی توا ستخوان و ریشه‌ای	۲۷۷/۲
	عاقل آن باشد که گیرد عبرت از	مرگ یاران در بلای محترز	۳۱۱۴/۱
ت:	معنی الله گفت آن سیبویه	یولهون فی الحوائج هم لدیه	۱۱۶۹/٤
	اسب سرکش‌راعرب شیطانش خواند	نی ستوری را که در مرعی بماند	۵۲٤/۵
	بسارکه نهد در جهان خرکرّه را	درس که دهد پارسی بومرّه را	۶۷۵/۳
	از قزح در پیش مه بستی کمر	زان همی رنجی زوانشق القمر	۹۶/۶
	مونس احمد به مجلس چار یار	مونس بوجهل عتبه و ذوالخمار	۱۸۹۵/۶
۱۲۹ پ:	گفت پیغمبر ز سرمای بهار	تن مپوشانید یاران زینهار	۲۰٤۶/۱
	گفت پیغمبر عداوت از خرد	بهتر اا مهری که از جاهل رسد	۱۸۷۷/۲
ت:	پس بصورت عالم اصغر توی	پس بمعنی عالم اکبر توی	۵۲۱/٤
	عقل دو عقلست اول مکسبی	که در آموزی چو در مکتب صبی	۱۹۶۰/٤
ث:	از دو پارهٔ پیه این نور روان	موج نورش می‌زند بر آسمان	۲٤۵۱/۲
	کمترین کاریش هر روز آن بود	کوسه لشکر را روانه می کند	۳۰۷۲/۱
ج:	خوی شاهان در رعیّت جا کند	چرخ اخضر خاك را خضرا کند ـ	۲۸۲۰/۱
	عزمها و قصدها در ماجرا	گاه گاهی راست می‌آید ترا	٤٤۶۲/۳
	و:اندر ین فسخ عزایم وین هِمم	در تماشا بود در ره هر قدم	٤۳۸٤/۶
	مرحبا یا مجتبی یا مرتضی	اِن تَغِب جاء القَضا ضاقَ الفضا	۹۹/۱
	و:هست‌صد چندین فسونهای قضا	گفت اذا جاء القضا ضاقَ الفضا	۳۸۸۲/۳
	گفت حقّست این ولی ای سیبویه	اِتَّق مِن شَرِّ مَن اَحسنتَ الیه	۲۶۳/۳
۱۳۲ الف:	ریگ آمون پیش او همچون حریر	آب جیحون پیش او چون آبگیر	۳۸۶۱/۳
ب:	باشد آن فهرست دامی عامه‌را	تا چنان دانند متن نامه را	۱۵۷۰/٤
	گفت شاه ما همه صدق و وفاست	آنچه بر ما می‌رسد آن هم زماست	۶۰٤/۶
پ:	بر دو بندی چون کدو فوق همه	کوترا پای جهاد و ملحمه ـ	۱۲۱۸/۶
	زانکه ابر آنچه دهد گریان دهد	کف تو خندان پیاپی خوان نهد	۱۷۳۰/٤
ت:	اوّل ابلیسی مرا استاد بود	بعد ازان ابلیس پیشم باد بود	۲۳۰۵/۵
	شه که او از حرص قصد هر حرام	می کند او را گدا گوید همام	[illegible]
ث:	همچو آن زن کو جماع خر بدید	گفت آوه چیست این فحل فرید	۳۳۹۱/۵
ج:	زن چوعاجز شد بگفت احوال را	مردی آن رستم صد زال را	۳۹۶۵/۵
	وزهوایی کاندرو سیمرغ روح	پیش از ین دیدست پرواز و فتوح	۱٤٤۱/۱
	رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف	دید او را کز زمرّد بود صاف ـ	۳۷۱۱/٤
	رستم ارچه با سر و سبلت بود	دام پاگیرش یقین شهوت بود	۸۱۸/۳
چ:	یار تو خورجین تست و کیسه ات	گر تو رامینی مجو جز ویسه ات	۲۲۸/۳

	و:بوی رامین می رسد از جان و یس	بوی یزدان می‌رسد هم از او یس	۱۸۲۸/٤
	و:پس بجنبد اختیارت چون بلیس	شد دلاله آردت پیغام و یس	۲۹۸۰/۵
	و یس و رامین خسرو و شیرین بخوان	که چه کردند از حسد آن ابلهان	۱۲۰٤/۵
	بود مردی پیش از ین نامش نصوح	بُد ز دلاکی زن او را فتوح -	۲۲۲۸/۵ (ع)
	دیو بر دنیاست عاشق کور و کر	عشق را عشقی دگر برد مگر	۲۹۱/۵
ح:	و یس و رامین خسرو و شیرین بخوان	که چه کردند از حسد آن ابلهان	۱۲۰٤/۵
	بی‌تفکر پیش هر داننده هست	آنکه با شور یده شوراننده هست	٤۷٤۸/۳
	و:پس یقین در عقل هر داننده هست	اینکه با جنبیده جنباننده هست	۱۵۳/٤
خ:	منطق الطیران خاقانی صداست	منطق الطیر سلیمانی کجاست	۳۷۵۸/۲
	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی -	۱۵٤۷/۱
	چون دبیرستان صوفی زانوست	حلّ مشکل را دو زانو جادوست	۱۱۷۳/۳
	که سری کم کن نه ای تو مستبد	بلکه شاگرد دلی و مستعد	۳۳٤۰/٤
۱۳۳ ب:	آنچه گفتم از غلطهات ای عزیز	هم برین بشنو دم عطار نیز	۱۳۸۲/٦
	صاحب دل را ندارد آن زیان	گر خورد او زهر قاتل را عیان	۱٦۰۳/۱
ب:	نه بگیرم گفت و پند آن حکیم	دل نگردانم بهر طعنی سقیم	٤۲۹۱/۳
	بشنو این پند از حکیم غزنوی	تا بیابی در تن کهنه نوی	۱۹۰۵/۱
	پس نکو گفت آن حکیم کامیار	که تو طفلی خانه پر نقش و نگار	۲۵٦٦/٤
	بشنو الفاظ حکیم پرده‌یی	سرهمانجا نه که باده خورده‌ای	۳٤۲٦/۱
۱۳٤ ب:	ناز را رویی بباید همچو ورد	چون نداری گرد بدخویی مگرد	۱۹۰٦/۱
	سالها باید که اندر آفتاب	لعل یابد رنگ و رخشانی و تاب	۲۵۹۲/۱
	برگ بی‌برگی ترا چون برگ شد	جان باقی یافتی و مرگ شد	۱۳۷۸/۲
	هر خسی را این تمنا کی رسد	موسیی باید کی اژدرها کشد	۱۰٦۵/۳
پ:	میوات باید که شیرین‌تر شود	چون رسن تابان نه واپس‌تر رود	۲۳۰۷/۱
	گاو می‌شاید خدایی را به لاف	در رسولی چون منی ضد اختلاف	۲۰٤۹/۲
	گام در صحرای دل باید نهاد	زانکه در صحرای گل نبود گشاد	
	اینست آبادتر دل ای دوستان	چشمها و گلستان در گلستان	[illegible]
	عُج إلی القلب و سِر یا ساریه	فیه اشجارٌ و عیونٌ جاریه	
	ده مرو، ده مرد را احمق کند	عقل را بی‌نور و بی‌رونق کند	۵۱٤—۱۷/۳
ت:	کز شعاع آفتاب پر ز نور	غیر گرمی می نیابد چشم کور	٤۲۳۱/۳
	خوش بیان کرد آن حکیم غزنوی	بهر محجوبان مثال معنوی	٤۲۲۹/۳
	جان بسی کندی و اندر پرده‌ای	زانکه مردن اصل بدناورده‌ای	۷۲۳/٦
	جملهٔ عالم زان غیور آمد که حق	برد در غیرت برین عالم سبق	۱۷٦۳/۱

ث:	نه بگیرم گفت و پند آن حکیم	دل نگردانم بهر طعنی سقیم	٤٢٩١/٣
	شیر گیرار خون نره شیر خورد	تو بگویی او نکرد آن باده کرد	٢١١٨/٤
ج:	تا که لعنت را نشانه او بود	بد کسی باشد که لعنت جو بود	٧٧٦/٥
	حلق حیوان چون بریده شد به عدل	حلق انسان رست و افزون گشت فضل	٣٨٧٣/١
١٣٥ الف:	جملهٔ عالم زان غیور آمد که حق	برد در غیرت بر ین عالم سبق	١٧٦٣/١
	و:غیب را ابری و آبی دیگرست	آسمان و آفتابی دیگرست	٢٠٣٥/١
	و:بود امیری را یکی اسبی گزین	در گلهٔ سلطان نبودش یك قرین	٣٣٤٥/٦ (ع)
	کنده‌ایی را لوطیی در خانه برد	سرنگون افگندش و در وی فشرد	٢٤٩٧/٥ (ع)
	و:اعجمی ترکی سحر آگاه شد	وز خمار خمر مطرب خواه شد	٦٤٣/٦ (ع)
	و:چون شنیدی بعضی اوصاف بلال	بشنو اکنون قصهٔ ضعف هلال	١١١١/٦ (ع)
ب:	بشنو الفاظ حکیم پرده‌یی	سر همانجا نه که باده خورده‌ای	٣٤٢٦/١
	گوش خر بفروش و دیگر گوش خر	کاین سخن را در نیابد گوش خر	١٠٢٨/١
	پس نکو گفت آن حکیم کامیار	که تو طفلی خانه پر نقش و نگار	٢٥٦٦/٤
	بر کف دریا فرس را راندن	نامه‌یی در نور برقی خواندن	١٥٤٦/٢
	پس از این رو کفر و ایمان شاهدند	بر خداوندیش هر دو ساجدند	٢٥٤٣/٢
	چون غرض دلاله گشت و واصفی	از سه گز کرباس یابی یوسفی	٣٤٦١/٦
پ:	من ندیدم جز شقاوت در انام	گر تو دیدستی رسان از من سلام	١٢٥٥/٤
	مال و زر سر را بود همچون کلاه	کل بود او کز کله سازد پناه	٢٣٤٢/١
	ترك جوشش شرح کردم نیم خام	از حکیم غزنوی بشنو تمام	٣٧٤٩/٣
	در الهی نامه گوید شرح این	آن حکیم غیب و فخرالعارفین	٣٧٥٠/٣
	گر ز شیر دیو تن را وابری	در فطام او بسی نعمت خوری	٣٧٤٨/٣
ت:	تا عمر آمد ز قیصر یك رسول	در مدینه از بیابان نغول	١٣٩٠/١
	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	٣٥/١
ث:	رفت مرغی در میان مرغزار	بود آنجا دام از بهر شکار	٤٣٥/٦
	پیش عطاری یکی گل خوار رفت	تا خرد ابلوج قند خاص زفت	٩٢٥/٤
	پیل اندر خانهٔ تاریك بود	عرضه را آورده بودندش هنود	١٢٥٩/٣
	[illegible]	رو به زن کردی که ای دلخواه زن	٤٤٤٩/٦
	بر لب خشکم گشادستی زبان	گاه مفلس خوانیم گه قلتبان	٤٤٨١/٦
١٣٦ الف:	تو چه دانی بانگ مرغان را همی	چون ندیدستی سلیمان را دمی	٣٧٥٩/٢
١٣٧ پ:	بود اندر منظره شه منتظر	تا ببینند آنچه بنمودند سر	٦٧/١
	و: جلوه کرده عام و خاصانرا عروس	خلوت اندر شاه باشد با عروس	١٤٣٧/١

	شه بجای حاجبان فا پیش رفت	پیش آن مهمان غیب خویش رفت	۷۴/۱
	چونکه خوبی زنان فا او نمود	که ز عقل و صبر مردان می فزود	۹۵۶/۵
	با لب دمساز خود گر جفتمی	همچونی من گفتنیها گفتمی	۲۷/۱
	و: دست من بشکسته بودی آن زمان	چون زدم من بر سر آن خوش زبان	۲۵۵/۱
	کاش چون اصحاب کهف این روح را	حفظ کردی یا چو کشتی نوح را	۴۰۳/۱
	و: گفت اگر نانم بدی خشک و طری	کی کنیمی دعوی پیغمبری	۱۱۳۹/۵
	هر دو بوسیدند گورش را و رفت	تا به مصر از بهر این پیگار زفت	۱۲۱۶/۳
	و: مادرانشان خشمگین گشتند گفت	روز کُتّاب و شما با لهو جفت	۱۵۹۲/۳
	و: پس روان گشتند سرهنگان مست	تا که دزدان را گرفتند و ببست	۲۸۵۰/۶
	ما بدین رستیم زین تنگین قفص	جز که این ره نیست چارهٔ این قفص	۱۵۴۴/۱
	آن بزرگین گفت ای اخوان خیر	ما نه نر بودیم اندر نُصح غیر	۳۸۹۲/۶
	کوچکین رنجور بود و آن وسط	بر جنازهٔ آن بزرگ آمد فقط	۴۶۳۴/۶
	گفت بر گو تا کدامست آن هنر	گفت من آنگه که باشم اوج بر	۱۲۱۶/۱
	این بگفت و گریه در شد آن نحیف	که برو بگریست هم دون هم شریف	۴۷۱۲/۳
	پس بگفتند این ضعیف بی‌مراد	از مجاعت سکته اندر او فتاد	۲۴۱۰/۵
۱۳۸ ت:	تو ستوری هم که نفست غالبست	حکم غالب را بود ای خودپرست	۲۰۰۳/۴
	باز چون پروانهٔ نسیان رسید	جانشان را جانب آتش کشید	۲۸۷۸/۳
	هست دیوان محاسب عام را	وان پریرویان حریف جام را	۳۷۸۳/۴
۱۳۹ الف:	هر که درمان کرد مرجان مرا	برد گنج و دُرّ و مرجان مرا	۴۵/۱
	پس تو سرهنگی مکن با عاجزان	زانکه نبود طبع و خوی عاجز آن	۶۳۳/۱
	آنچه می‌مالید در روی کسان	جمع شد در چهرهٔ آن ناکس آن	۸۱۰/۱
	لاتخافوا هست نزل خایفان	هست درخور از برای خایف آن	۱۴۲۹/۱
	تن قفس شکلست تن شد خارجان	در فریب داخلان و خارجان	۱۸۴۹/۱
	کز سفرها ماه کیخسرو شود	بی‌سفرها ماه کی خسرو شود	۵۳۴/۳
	گوش کن هاروت را ماروت را	ای غلام و چاکران ماروت را	۸۰۰/۳
	زان عصاهای عارض آن دلبران	که بسوزد چون سپند این دل بر آن	۹۵۹/۵
	بی تو ما را بر فلك تاریکیست	با تو ای ماه این فلك ناری کیست	۵۸۸/۱
	چون نباشد عشق را پروای او	او چو مرغی ماند بی‌پر، وای او	۳۱/۱
	چون بهانه دادی این شیدات را	ای بها نه شکّر لبهات را	۱۸۰۰/۱
	چون تو آن او شدی بحر آن اوست	گرچه این دم نوبت بحران اوست	۲۰۰۰/۶
	نام و ناموس ملك را درشکست	کوری آن کس که در حق درشکست	۱۰۱۳/۱
	پیش تو این حالت بدحولتیست	که تولدتو اوّله و آخر لستست	۲۷۳۹/۴

	آه گر داوِ تبّر را دادمی	این زمان غم را تبرا دادمی	۲۵٦٤/٤
	بس طناب اندر گلو و تاج‌دار	بروی انبوهی که اینک تاجدار	٤١٦/٥
ب:	که درونشان صد قیامت نقد هست	کمترین آنکه شود همسایه مست	۱۳۰۱/٦
پ:	عشق ربانیست خورشید کمال	امر نور اوست خلقان چون ضلال	۹۸۳/٦
۱٤۰ ب:	عقل را افغان ز نفس پر عیوب	همچو بینی بدی بر روی خوب	۲۹٥۱/٦
پ:	همچو اسرافیل کآوازش به فن	مردگان را جان در آرد در بدن	۱۹۱٦/۱
	آنچنانکه وقت زادن حامله	ناله دارد خواجه شد در غلغله	۲۲٥۷/٤
	زیر چادر مرد رسوا و عیان	سخت پیدا چون شتر بر نردبان	۱۸۷/٤
ت:	مرد زان گفتن پشیمان شد چنان	کز عوانی ساعت مردن عوان	۲٤۳۸/۱
	آنچنانش تنگ آورد آن قضا	که منافق را کند مرگ فجا -	۱۷٤/٤
ث:	مرعرب را فخر غزوست و عطا	در عرب تو همچو اندر خط خطا	۲۲٦٠/۱
	در وجوه و وجه او رو خرج شو	چون الف در بسم در رو درج شو	۲۲۳۸/٦
	این الف و ین میم اُم بود ماست	میم اُم تنگست الف زو نر گداست	۲۳۳۰/٦
	نون ابرو صاد چشم و جیم گوش	بر نوشتی فتنهٔ صد عقل و هوش	۳۱۱/٥
	و: جیم گوش و عین چشم و میم فم	چون بود بی کاتبی ای متهم	۳٦۹/٦
ج:	حرف قرآن را ضریران معدنند	خر نبینند و به پالان بر زنند	۷۲۳/۲
	فالق الاصباح اسرافیل‌وار	جمله را در صورت آرد زان دیار	۳۹۸/۱
۱٤۱ الف:	کی چشد درویش صورت زان زکات	معنیست آن نه فعولن فاعلات	۱٦۰/٦
	قافیه اندیشم و دلدار من	گویدم منیدش جز دیدار من	۱۷۲۷/۱
ب:	آنچنانکه سوز و درد زخم کیک	محو گردد چون درآید مار اِلیک	٤۳٤/٤
	جملهٔ مرغان ترك كرده چیك چیك	با سلیمان گشته افصح من اخیك	۱۲۰٤/۱
پ:	هست شرط دوستی غیرت‌پزی	همچو شرط عطسه گفتن دیرزی	۲٦٤٤/۲
	بر نبشتند آن زمان تاریخ را	از کباب آراستند آن سیخ را	۱۸٤۷/٤
ت:	چیست نامش گفت نامش بوالحسن	حلیه اش وا گفت ز ابرو و ذقن -	۱۸۳۷/٤
	رفت درویشی ز شهر طالقان	بهر صیت بوالحسین خارقان	۲۰٤٤/٦
	گفت پیغمبر که رحم آرید بر	جان من کان غنیاً فافتقر	۸۲۳/٥
	عاقل آن باشد که گیرد عبرت از	مرگ یاران در بلای محترز	۳۱۱٤/۱
	کیف یأتی النظم لی و القافیه	بعد ما ضاعت اصول العافیه	۱۸۹۳/٥
۱٤۳ ب:	بوالبشر کو عَلَّمَ الأسماء بگست	صد هزاران علمش اندر هر رگست	۱۲۳٤/۱
	و: آدمی که عَلَّم الاسماء بگست	در تگ چون برق این سگ بی تگست	۲۷۰۸/۲
	استن این عالم ای جان غفلتست	هوشیاری این جهان را آفتست	۲۰٦٦/۱

	و:پس ستون این جهان خود غفلتست	چیست دولت کاین دوادو باألست	۱۳۳۰/۴
	از فراق تلخ می گویی سخن	هرچه خواهی کن ولیکن این مکن	۲۴۱۴/۱
	از جدایی باز می‌رانی سخن	هرچه خواهی کن ولیکن این مکن	۳۱۷/۴
	از فراق و هجر می گویی سخن	هرچه خواهی کن ولیکن این مکن	۴۱۱۴/۵
پ:	روز زادن روم و زنگ و هر گروه	یَومَ تَبیَضُّ وَ تَسوَدُّ وُجوه	۳۵۱۱/۱
	و: یوم تَبیَضُّ وَ تَسوَدُّ وُجوه	ترک و هندو را ز کی ماند شکوه	۳۵۲۴/۱
	و: هیچ‌وازر وِزر غیری برنداشت	هیچ کس ندرود تا چیزی نکاشت	۷۳۱/۲
	هیچ وازر وزر غیری برنداشت	من نیم وازر خدایم بر فراشت	۱۷۸۸/۳
	اُدخلوا الأبیات مِن ابوابها	و اطلبوا الأغراض فی اسبابها	۱۶۲۸/۱
	واطلبوا الارزاق فی اسبابها	اُدخلو الاوطان من ابوابها	۱۴۶۶/۳
ت:	و:این جهان کوهست و فعل ما ندا	سوی ما آید نداها را صدا	۲۱۵/۱
	این جهان کوهست و گفت و گوی تو	از صدا هم باز آید سوی او	۲۱۸۸/۲
	زیر چادر مرد رسوا و عیان	سخت پیدا چون شتر بر نردبان	۱۸۷/۴
	ای بنازیده به ملك و خاندان	نزد عاقل اشتری بر ناودان	۴۵۳۹/۳
	رخت عقلت با توست و عاقلی	کز جُنوداً لم تروها غافلی	۳۸۷۱/۳
	و: آن جُنود ألم تروها صف زده	گشت جان او ز بیم آتشکده	۴۰۳۹/۳
ث:	بعد ازان از بانگ زنبور هوا	بانگ آب جو بنوشی ای کیا	۳۲۱۵/۳
	و: فکر زنبورست و آن خواب تو آب	چون شوی بیدار باز آید ذباب	۷۳۱/۵
	و: آنچنانکه عور اندر آب جست	تا در آب از زخم زنبوران برست -	۴۳۵/۴
	چون سبد در آب و نوری بر زجاج	گر ز خود دانند آن باشد خداج	۱۲۷۹/۵
	آن سبد خود را چو پر از آب دید	کرد استغنا و از دریا برید	۳۶۲۲/۵
ج:	چشم باز و گوش باز و این ذکا	خیره‌ام در چشم بندی خدا	۱۱۰۹/۳
	چشم باز و گوش باز و دام پیش	سوی دامی می‌پرد با پر خویش	۱۶۴۹/۳
	مرغ خاکی مرغ آب هم تنند	لیك ضدانند آب و روغنند	۳۴۸۸/۳
	تو هم ای عاشق چو جرمت گشت فاش	آب و روغن ترک کن اشکسته باش.	۳۴۶/۴
	لیك لقمهٔ باز آن صعوه نیست	چاره اکنون آب و روغن کرد نیست	۵/۵
	و: این به حیله آب و روغن کرد نیست	این مثلها کُفو ذرهٔ نور نیست	۳۴۰۰/۵
۱۴۴ت:	در خیالش ملك و عزّ و مهتری	گفت عزرائیل رَو آری بری	۱۹۴/۱
ث:	کین همه فقر و جفا ما می کشیم	جملهٔ عالم در خوشی ما ناخوشیم	۲۲۵۳/۱
	بر سبو لرزان بد از آفات دهر	هم کشیدش از بیابان تا به شهر	۲۷۳۰/۱
ج:	گفت این دم کارها دارم مهم	گر بیابم آن نگردد منتظم -	۴۴۰/۳
چ:	صوفیی می گشت در دور افق	تا شبی در خانقاهی شد قنق -	۱۵۶/۲
	آن خر مسکین میان خاك و سنگ	کژ شده پالان دریده پالهنگ	۲۳۵/۲

ح:	یك حكایت بشنو از تاریخ گوی	تا بری زین راز سرپوشیده بوی	۹۷۶/۳
	چون همی خُرّاقه جنبانید او	می كشیدند اهل هنگامه گلو	۱۰۳۸/۳
۱۴۵ ت:	عاشقی پیداست از زاری دل	نیست بیماری چو بیماری دل	۱۰۹/۱
	این نفس جان دامنم برتافتست	بوی پیراهان یوسف یافتست	۱۲۵/۱
	اشك دیده‌ست از فراق تو دوان	آه آهست از میان جان روان ـ	۵۹۶/۱
	باز گردِ شمس می گردم عجب	هم زفرّ شمس باشد این سبب ـ	۱۱۱۰/۲
ث:	قافیه اندیشم و دلدار من	گویدم مندیش جز دیدار من ـ	۱۷۲۷/۱
	شرح این بگذارم و گیرم گله	از جفای آن نگارده دله ـ	۱۷۷۳/۱
	چون خلیل آمد خیال یار من	صورتش بت معنی او بت‌شكن ـ	۷۴/۲
	این صدا در كوه دلها بانگ كیست	گه‌پُرست‌از بانگ‌ این گَه گه تهیست ـ	۱۳۲۷/۲
	باز دیوانه شدم من ای طبیب	باز سودایی شدم من ای حبیب ـ	۱۳۸۱/۲
	آن كبوتر را كه بام آموختست	تومخوان‌می‌رانش‌كان‌پردوختست ـ	۱۹۹۰/۶
	سینه پر آتش مرا چون منقلست	كشت كامل گشت وقت منجلست ـ	۴۱۶۰/۶
۱۴۶ الف:	گفت ای طوطیّ خوب خوش حنین	این چه بودت این چرا گشتی چنین	۱۶۹۴/۱
	گفت ما اول فرشته بوده‌ایم	راه طاعت را به جان پیموده‌ایم	۲۶۱۷/۲
	گفت من تیغ ازپی حق می‌زنم	بندهٔ حقّم نه مأمور تنم	۳۷۸۷/۱
ب:	حرف قرآن را ضریران معدنند	خر نبینند و به پالان بر زنند	۷۲۳/۲
	گفت یزدان زان كُس مكتوم او	شُلّه‌یی سازیم بر خرطوم او	۱۴۲۸/۶
	آن دو سه تار عنایت همچو كوه	سدّ شد چون فرّ سیما در وجوه	۳۸۷۵/۶
۱۴۷ ث:	مثنوی در حجم گر بودی چو چرخ	در نگنجیدی درو زین نیم برخ	۲۰۹۸/۱
	گر بگویم شرح این بی حد شود	مثنوی هشتاد تا كاغذ شود	۴۴۴۱/۳
۱۴۸ پ:	قصهٔ طوطی جان زین سان بود	كو كسی كو محرم مرغان بود ـ	۱۵۷۵/۱
	جسم سلطان گر بصورت یك بود	صد هزاران لشكرش در پی دود	۱۰۳۰/۲
	هفت شمع از دور دیدم ناگهان	اندران ساحل شتابیدم بدان ـ	۱۹۸۵/۳
۱۴۹ الف:	حرف قرآن را بدان كه ظاهریست	زیر ظاهر باطنی بس قاهریست	۴۲۴۴/۳
ب:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن ـ	۳۵/۱
پ:	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی	۱۵۴۷/۱

۱۵۰	ب:	چون محیط حرف و معنی نیست جان	چون بود جان خالق این هردوان	۱۴۸۶/۱
		قافیه اندیشم و دلدار من	گویدم منْدیش جز دیدار من	۱۷۲۷/۱
	ت:	چونکه من از خال خویش دم زنم	نطق می‌خواهد که بشکافد تنم	۱۹۲/۲
۱۵۲	الف:	ای برادر قصه چون پیمانه‌ییست	معنی اندر وی مثال دانه‌ییست	۳۶۲۲/۲
	ث:	تو نخواندی قصهٔ اهل سبا	یا بخواندی و ندیدی جز صدا	۲۸۲/۳
		شاهنامه یا کُلیله پیش تو	همچنان باشد که قرآن از عتو	۳۴۶۳/۴
۱۵۳	ب:	جمع آمد صد هزاران ژاژخا	حلقه کرده پشت پا بر پشت پا	۱۰۳۶/۳
	ت:	بعد از آن از بهر او شربت بساخت	تا بخورد و پیش دختر می گداخت	۲۰۲/۱
		کشتن این مرد بر دست حکیم	نی پی اومید بود و نی ز بیم	۲۲۲/۱
		در خبر آمد که آن معاویه	خفته بد در قصر در یک زاویه	۲۶۰۴/۲
		قصر را از اندرون در بسته بود	کز زیارتهای مردم خسته بود	۲۶۰۵/۲
		تا رسی اندر جماعت در نماز	از پی پیغمبر دولت فراز	۲۷۶۶/۲
		گفت اندر قصر کس را ره نبود	کیست کاین گستاخی و جرأت نمود	۲۶۰۷/۲
		گفت هنگام نماز آخر رسید	سوی مسجد زود می‌باید دوید	۲۶۱۲/۲
	ج:	آن دقوقی داشت خوش دیباجه‌یی	عاشق و صاحب کرامت خواجه‌یی	۱۹۲۴/۳
		هفت شمع از دور دیدم ناگهان	اندران ساحل شتابیدم بدان	۱۹۸۵/۳
		باز هر یک مرد شد شکل درخت	چشم از سبزی ایشان نیکبخت	۲۰۰۳/۳
		باز می دیدم که می شد هفت یک	می‌شکافد نور او جیب فلک	۱۹۹۱/۳
		هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد	نورشان می‌شد به سقف لاژورد	۲۰۰۱/۳
		ز آرزوی سایه جان می‌باختند	از گلیمی سایبان می‌ساختند	۲۰۱۰/۳
	چ:	چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی	چون نماند محرم بیچون شوی	۲۰۷۵/۳
	ح:	بود شهری بس عظیم و مه ولی	قدر او و قدر سکره بیش نی	۲۶۰۴/۳
	خ:	سایه خواب آرد ترا همچون سمر	چون برآید شمس انشق القمر	۱۱۸/۱
		هزلها گویند در افسانه‌ها	گنج می جو در همهٔ ویرانه‌ها	۲۶۰۳/۳
		آن یکی بس دوربین و دیده کور	از سلیمان کور و دیده پای مور	
		وان دگر بس تیزگوش و سخت کر	گنج [و]در وی نیست یک جوسنگ زر	
		وان دگر عور و برهنهٔ لاشه باز	لیک دامنهای جامهٔ او دراز	۱۱/۳—۲۶۰۹
۱۵۴	ب:	این مثل بشنو که شب دزدی عنید	در بن دیوار حفره می‌برید	۲۷۹۹/۳
		یک مثال دیگر اندر کژ روی	شاید ار از نقل قرآن بشنوی	۲۸۲۵/۲
		فرق و اشکالات آید زین مقال	زانکه نبوَد مثل این باشد مثال	۴۱۹/۴
	و:	این مثال نور آمد مثل نی	مر ترا هادی عدو را رهزنی	۴۶۱/۴

	این مثل نالایقست ای مستدل	حیلهٔ تفهیم را جَهْدُ المُقِل	۳۷۱۹/۶
ث:	یادم آمد قصّهٔ اهل سبا	کز دم احمق صباشان شد وبا	۲۶۰۰/۳
	این بدان ماند که خرگوشی بگفت	من رسول ما هم و با ماه جفت	۲۷۳۸/۳
	کی رسدتان این مثلها ساختن	سوی آن درگاه پاك انداختن	۲۷۸۵/۳
ﻫ:	خویشتن مشغول کردن از ملال	باشدش قصد از کلام ذوالجلال ــ	۳۴۶۶/٤
۱۵۵ ب:	دی یکی می گفت عالم حادثست	فانیست این چرخ و حقّش وارثست	۲۸۳۳/٤
	آن خدا گوینده مرد مدّعی	رَست و سوزید اندر آتش آن دَعی	۲۸۶۳/٤
ث:	چون گرو بستند غالب شد صواب	در دَوام معجزات و در جواب	۲۸۶۷/٤
	بعد ازین خونریز درمان‌ناپذیر	کاندر افتاد از بلای آن وزیر	۷۳۹/۱
ج:	کی رسدتان این مَثَلها ساختن	سوی آن درگاه پاک انداختن	۲۷۸۵/۳
۱۵۶ ب:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن ــ	۳۵/۱
	بود شاهی در زمانی پیش ازین	ملك دنیا بودش و هم ملك دین	۳۶/۱
	گفت ای شه مژده حاجاتت رواست	گر غریبی آیدت فردا زماست	۶۳/۱
	شه بجای حاجبان فا پیش رفت	پیش آن مهمان غیب خویش رفت	۷٤/۱
	کشتن این مرد بر دست حکیم	نی پی اومید بود و نی زبیم	۲۲۲/۱
	آن پسر را کش خضر ببرید حلق	سر آن را در نیابد عام خلق	۲۲٤/۱
پ:	یك خلیفه بود در ایّام پیش	کرده حاتم را غلام جود خویش	۲۲٤٤/۱
	جان شور تلخ پیش تیغ بر	جان چون دریای شیرین را بخر	۲۲٤۲/۱
	یك شب اعرابی زنی مرشوی را	گفت و از حد برد گفت و گوی را	۲۲۵۲/۱
	ماجرای مرد و زن افتاد نقل	آن مثال نفس خود می‌دان و عقل	۲۶۱۷/۱
	حاش‌للّه این حکایت نیست هین	نقد حال ما و تست این خوش‌ببین	۲۹۰۰/۱
	این حکایت گفته شد زیر و زبر	همچو کار عاشقان بی‌پا و سر	۲۸۹۷/۱
	هم عرب ما، هم سبوما، هم مَلِك	جمله مایُؤفَكُ عنه مَن اُفِك	۲۹۰۲/۱
ت:	مادر یحیی به مریم درنهفت	پیشتر از وضع حمل خویش گفت	۳۶۰۲/۲
	ابلهان گویند کاین افسانه را	خط بکش زیرا دروغست و خطا	۳۶۰۷/۲
ث:	ماجرای بلبل و گل گوش‌دار	گرچه گفتی‌نیست آنجا آشکار	۳۶۲٤/۲
	و: گفت نحوی زَیدٌ عَمرواً قد ضَرَب	گفت چونش کرد بی‌جُرمی ادب	۳۶۲۹/۲
۱۵۷ الف:	خفته بود آن شه شبانه بر سریر	حارسان بر بام اندر دار و گیر	۷۲۷/٤
	قصد شه از حارسان آن هم نبود	که کنند زان دفع دزدان و رنود	۷۲۸/٤
	لیك بد مقصودش از بانگ رباب	همچو مشتاقان خیال آن خطاب	۷۳۱/٤
ب:	بود بقّالیّ و وی را طوطیی	خوش نوایی سبز گویا طوطیی	۲٤۷/۱

	بـود بـازرگـان و او را طـوطـیـی	در قفص محبوس زیبا طوطیی	۱۵۴۷/۱
پ:	طـوطـیـی در آیـنـه مـی‌بیـنـد او	عـکـس خود را پـیـش او آورده رو	۱۴۳۰/۵
۱۵۸ پ:	همچو آن شخص درشت خوش سخن	در میـان ره نـشـانـد او خـاربـن	۱۲۲۷/۲
ث:	پادشـاهـی بـنـده‌یـی را از کـرم	بـرگزیده بود بـر جملهٔ حَشَم	۱۰۴۷/۲
	از کمال طالع و اقبال و بخت	او ایازی بود و شه محمود وقت	۱۰۴۹/۲
	راه را گـم کـرد و در ویران فتاد	بـاز در ویـران بـر جـغـدان فتـاد	۱۱۳۲/۲
	بـر لـب جـو بـود دیـواری بـلـنـد	بـر سر دیـوار تـشـنـهٔ دردمـنـد	۱۱۹۲/۲
	همچو آن شخص درشت خوش سخن	در مـیـان ره نـشـانـد او خـاربـن	۱۲۲۷/۲
	این چنین ذوالنون مصری را فتاد	کـانـدرو شـور و جـنـون نـو بـزاد	۱۳۸۶/۲
	نه که لقمان را که بنده پاك بود	روز و شب در بندگی چالاك بود	۱۴۶۲/۲
	گفت شاهی شیخ را اندر سخن	چیزی از بخشش زمن درخواست کن	۱۴۶۵/۲
	قـصـهٔ شـاه و امـیـران و حـسـد	بـر غـلام خـاص و سلطان خرد	۱۵۶۱/۲
	دور مـــانـد از جرّ جـــرّار کـــلام	باز باید گشت و کرد آن را تمام	۱۵۶۲/۲
	شـاه ازان اسـرار واقـف آمـده	هـمـچـو بـو بـکـر ربـابی تن زده	۱۵۷۳/۲
ج:	رحمت صد تو بر آن بلقیس باد	که خدایش عقل صد مرده بداد	۱۶۰۱/۲
۱۵۹ الف:	یك جوانی بر زنی مجنون بُدست	می ندادش روزگار وصل دست	۴۷۴۹/۳
	اندران بودیم کان شخص از عسس	راند اندر باغ از خوفی فرس	۴۰/۴
	جست از بیم عسس شب او به باغ	یار خود را یافت چون شمع و چراغ	۴۸۰۴/۳
ب:	بـود شاهـی بـود او را بـنـده‌یی	مرده عقلی بود و شهوت زنده‌یی	۱۴۹۰/۴
پ:	گفت حاجب آخر او بندهٔ شماست	گر جوابش بر تو یسی هم رواست	۱۹۳۹/۴
	چون جواب احمق آمد خامشی	این درازی در سخن چون می کشی	۱۴۸۸/۴
ث:	آن یکی رنجور شد سوی طبیب	گفت نبضم را فرو بین ای لبیب	۱۲۹۳/۶
۱۶۰ الف:	اژدهـایی خرس را در می کشید	شیرمردی رفت و فریادش رسید	۱۹۳۲/۲
	آن سـتـونـهـای خللهای جهان	آن طـبـیـبـان مـرضـهـای نـهـان	۱۹۳۵/۲
	آن مـسـلـمـان تـرك ابـلـه کرد و تفت	زیر لب لاحول گو یان باز رفت	۲۰۶۴/۲
ب:	باز گفت او این سخن با ایسیه	گفت جان افشان برین ای دل سیه	۲۵۹۷/۴
	بس عنایتهاست متن این مقال	زود دریاب ای شه نیکو خصال	۲۵۹۸/۴
۱۶۱ ب:	خـیـز بلقیسا چو ادهم شاهوار	دود از ین مـلـك دوسه‌روزه بـرآر	۸۲۸/۴
پ:	عبرت جانش شود آن تخت ناز	هـمـچو دلق و چارقی پیش ایاز	۸۸۷/۴
ت:	گـر نـبـودی نیل را آن نور و دید	از چه قبطی را ز سبطی می گزید	۲۴۱۵/۴

	گر نبودی چشم دل حنّانه را	چون بدیدی هجر آن فرزانه را	٢٤١٨/٤
	سنگ‌ریزه گر نبودی دیده ور	چون گواهی دادی اندر مشت در	٢٤١٩/٤
	گر نه کوه و سنگ با دیدار شد	پس چرا داود را او یار شد	٢٤١٦/٤
	آنچنان بگشایدت فرّ شباب	که گشود آن مژدهٔ عُکّاشه باب	٢٥٨٤/٤
	آن اسیران عرب گرد آمدند	نزد پیغمبر منازع می‌شدند	٢٧٧٩/٤
ث:	نه بکش اول مرا ای شاه چین	تا نبیند چشم من بر شاه این	٢٧٣٢/٤
١٦٢ ب:	همچو آن شیری که در چه شد فرو	عکس خود را خصم خود پنداشت او	٧٣٥/٦
	طایفهٔ نخجیر در وادی خوش	بوده‌اند از شیر اندر کشمکش	٩٠٠/١
	آنچنانکه وجه و ام شیخ بود	بسته و موقوفِ گریهٔ آن وجود	٤١٨٥/٦
	بود شیخی دایما او وامدار	از جوانمردی که بود آن نامدار -	٣٧٦/٢
	چون جوالی بس گرانی می‌بری	زان نباید کم که در وی بنگری	١٥٧٤/٤
	یک عرابی بار کرده اشتری	دو جوال زفت از دانه پُری	٣١٧٦/٢
	یک سگی در کوی بر کور گدا	حمله می‌آورد چون شیر وغا -	٢٣٥٤/٢
	آن سگی در کو گدای کور دید	حمله می‌آورد و دلقش می‌درید	١٠٤٥/٤
پ:	عبرت جانش شود آن تخت ناز	همچو دلق و چارقی پیش ایاز	٨٨٧/٤
	آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته	١٨٥٧/٥
	بس ستارهٔ آتش از آهن جهید	وان دل سوزیده پذرفت و کشید -	٣٨٤/١
	شرفه‌یی بشنید در شب معتمد	بر گرفت آتش زنه کآتش زند -	٣٥٧/٦
ت:	گفت استر با شتر کای خوش رفیق	در فراز و شیب و در راه دقیق -	١٧٤٦/٣
	اشتری را دید روزی استری	چونکه با او جمع شد در آخری	٣٣٧٧/٤
	نه چنان باز پست کو از شه گریخت	سوی آن کمپیر کو می‌آرد بیخت -	٣٢٣/٢
	باز اسپیدی به کمپیری دهی	او ببرد ناخنش بهر بهی	٢٦٢٨/٤
	بر سر امرود بُن بینی چنان	زان فرود آ تا نماند آن گمان	٢٣٦٣/١
	آن زنی می‌خواست تا با مول خود	بر زند در پیش شوی گول خود -	٣٥٤٤/٤
	همچنان شبان راعی می‌کشید	گرد بر گرد رمه خطی پدید	٨٥٦/١
	همچو شبان راعی از گرگ عنید	وقت جمعه بر رعا خط می کشید	٤٨١٥/٦
	هود گرد مومنان خطی کشید	نرم می‌شد باد کانجا می‌رسید	٨٥٤/١
	بر مثال دایره تعویذ هود	کاندران صرصر امان آل بود	٤٨١٧/٦
ج:	عاشقی بودست در ایام پیش	پاسبان عهد اندر عهد خویش -	٥٩٣/٦
	میر شد محتاج گرمابه سحر	بانگ زد سنقر هلا بردار سر -	٣٠٥٥/٣
	کنده‌یی را لوطیی در خانه برد	سرنگون افگندش و در وی فشرد -	٢٤٩٧/٥
	یک کنیزک یک خری بر خود فگند	از وفور شهوت و فرط گزند -	١٣٣٣/٥
چ:	بود بقالی و او را طوطیی	خوش نوایی سبز گویا طوطیی -	٢٤٧/١

	آن یکی مرغی گرفت از مکر و دام	مرغ او را گفت ای خواجهٔ همام ـ	۲۲۴۵/۴
	کودکی در پیش تابوت پدر	زار می‌نالید و بر می‌کوفت سر ـ	۳۱۱۶/۲
	آن زنی می‌خواست تا با مول خود	بر زند در پیش شوی گول خود ـ	۳۵۴۴/۴
	یك حکایت بشنو اینجا ای پسر	تا نگردی ممتحن اندر هنر ـ	۲۳۷۶/۶
۱۶۳ ب:	پیل اندر خانهٔ تاریك بود	عرضه را آورده بودندش هنود	۱۲۵۹/۳
	زاد مردی چاشتگاهی در رسید	در سرا عدل سلیمان در دوید	۹۵۶/۱
۱۶۴ الف:	استن حنانه از هجر رسول	ناله می‌زد همچو ارباب عقول	۲۱۱۳/۱
	آن بدان ماند که شخصی دزد دید	در وثاق اندر پی او می‌دوید	۲۷۹۳/۲
	باز گوید بط را کز آب خیز	تا ببینی دشتها را قند ریز	۴۳۲/۳
	آن یکی با شمع برمی‌گشت روز	گرد بازاری دلش پر عشق و سوز	۲۸۸۷/۵
ب:	پر خود می‌کند طاوسی به دشت	یك حکیمی رفته بود آنجا به گشت ـ	۵۳۶/۵
	آن یکی یك شیخ را تهمت نهاد	کو بدست و نیست بر راه رشاد	۳۳۰۳/۲
۱۶۵ الف:	زاهدی را گفت یاری در عمل	کم گری تا چشم را ناید خلل ـ	۴۴۵/۲
	در خبر آمد که آن معاویه	خفته بد در قصر در یك زاویه ـ	۲۶۰۴/۲
	دید موسی یك شبانی را به راه	کو همی گفت ای گزیننده اله ـ	۱۷۲۰/۲
	آن یکی می‌گفت خواهم عاقلی	مشورت آرم بدو در مشکلی ـ	۲۳۳۸/۲
	بود شخصی مفلسی بی‌خان و مان	مانده در زندان و بند بی‌امان ـ	۵۸۵/۲
	بود کوری کو همی گفت الامان	من دو کوری دارم ای اهل زمان	۱۹۹۳/۲
	عاقلی بر اسب می‌آمد سوار	در دهان خفته‌یی می‌رفت مار	۱۸۷۸/۲
	آن شنیدی تو که در هندوستان	دید دانایی گروهی دوستان	۶۹/۳
ب:	آن یکی عاشق به پیش یار خود	می‌شمرد از خدمت و از کار خود ـ	۱۲۴۲/۵
	تا عمر آمد ز قیصر یك رسول	در مدینه از بیابان نغول ـ	۱۳۹۰/۱
پ:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن ـ	۳۵/۱
	گفت استاد احولی را کاندرآ	رو برون آر از وثاق آن شیشه را	۳۲۷/۱
	چون سلیمان را سراپرده زدند	پیش او مرغان به خدمت آمدند ـ	۱۲۰۲/۱
	روستایی گاو در آخر ببست	شیر گاوش خورد بر جایش نشست ـ	۵۰۳/۲
	شیر و گرگ و روبهی بهر شکار	رفته بودند از طلب در کوهسار ـ	۳۰۱۳/۱
	اژدهایی خرس را در می‌کشید	شیرمردی رفت و فریادش رسید ـ	۱۹۳۲/۲
ث:	طایفهٔ نخجیر در وادی خوش	بوده‌اند از شیر اندر کشمکش ـ	۹۰۰/۱
	این بدان ماند که خرگوشی بگفت	من رسول ماهم و با ماه جفت ـ	۲۷۳۸/۳
	قصهٔ آن آبگیرست ای عنود	که درو سه ماهی اشگرف بود ـ	۲۲۰۲/۴

	گـازری بـود و مـر او را یك خری	پشت ریش اشکم تهی و لاغری -	۲۳۲۶/۵
	آن دُلُـل را مـانـی ای زَفت چو عـاد	که بر او آن شاخ را می کوفت باد -	۳۱۵۹/۲
ج:	بـستهٔ شیر زمینی چون حـبوب	جو فطام خویش از قوت القلوب	۱۲۸۵/۳
	و: لعل او گـویا زیـا قوت الـقلوب	نه رسالـه خوانـده نـه قـوت القلوب	۲۶۵۳/۶
۱۶۶ الف:	چونکه صانع خواست ایجاد بشر	از بـرای ابـتـلای خـیـر و شـر	۱۵۵٦/۵
	تو خـلیـل وقتی ای خورشید هش	ایـن چهار اطیار رهزن را بکش	۳۱/۵
ب:	روی موسـی بـا رقی انـگـیـخـتـه	پـیـش رو او تـو بـره آو یـخـتـه	۳۰۵۹/۶
	با چنین جاه و چنین پیغمبری	طـالـب خـضـرم ز خود بینی بری	۱۹۶۳/۳
	و: می روم تا مُجمع البحرین من	تـا شـوم مـصحـوب سلطان زمن	۱۹۶۸/۳
پ:	وهـم موسـی با همه نور و هنر	شد از آن محجوب تو بی پر مپر -	۲۳۷/۱
	دیـد موسی یك شبـانـی را به راه	کـو همی گـفـت ای گـزیـنـنده اله	۱۷۲۰/۲
۱۶۷ الف:	گـفـت پـیـغـمـبر صـباحی زید را	کَـیفَ أصبَحتَ ای صحابی با صفا	۳۵۰۰/۱
	مـصـطفی روزی به گـورستان برفت	با جـنـازهٔ مـردی ازیـاران برفت -	۲۰۱۲/۱
	از صـحابه خـواجه‌یی بیـمـار شـد	و انـدران بیمار یش چون تار شد -	۲۱٤۱/۲
ب:	مـصـطفی را هجر چون بفراختی	خـویـش را از کوه می انداختی	۳۵۳۵/۵
ت:	انـدر آخـر حمزه چون در صف شدی	بـی زره سـرمـسـت در غـزو آمـدی	۳٤۱۹/۳
ث:	در خـبـر آمـد کـه آن مـعـاویـه	خـفـتـه بـد در قصر در یك زاویـه	۲٦۰٤/۲
	سـالـکـان راه را مـحـرم بـدیـم	سـاکـنـان عرش را همدم بدیم -	۲٦۱۷/۲
۱۶۸ پ:	مـصـطفی آمـد کـه سـازد همـدمی	کَـلِّـمـیـنـی یـا حُـمَیرا کَـلِّمـی	۱۹۷۲/۱
	یك سـریّه مـی‌فـرسـتـادی رسـول	بـهـر جـنـگ کـافـر و دفـع فـضـول	۱۹۹۲/٤
ث:	مصطفی بی‌خویش شد زآن خوب صوت	شد نـمـازش از شـب تـعـریس فوت	۱۹۸۹/۱
	گـفـت پـیـغـمـبر صـباحی زید را	کَـیفَ أصبَحتَ ای صحابی با صفا	۳۵۰۰/۱
۱۶۹ الف:	خـوشـتـر آن بـاشد کـه سرّ دلبـران	گـفـتـه آیـد در حـدیـث دیـگـران	۱۳٦/۱
۱۷۰ الف:	رفـت ذوالـقـرنـیـن سـوی کـوه قـاف	دیـد او را کـز زمـرّد بـود صـاف -	۳۷۱۱/٤
	و: مطلع شمس آی اگر اسکندری	بـعـد از ان هـر جـا روی نـیـکـوفـری	٤۵/۲
ب:	در بـخـارا بـنـدهٔ صـدر جـهـان	متهم شد گشت از صدرش نهان -	۳٦۸٦/۳
	شـحـنـهٔ صـدر جـهـان بـودی و راد	مـعـتـمـد بودی مـهـنـدس اوستـاد	۳۸۷۷/۳
پ:	شد محـمـد آلپ اُلُغ خوارزمشاه	در قـتـال سـبـزوار پُـر پـنـاه -	۸٤۵/۵
	گـر عـمـر نـامـی تـو انـدر شهر کاش	کـس بـنـفـروشـد بـه صـد دانـگ لـواش	۳۲۲۰/٦

	ت:	بود امیری را یکی اسبی گزین	در گلهٔ سلطان نبودش یك قرین	۳۳۴۵/۶
	ث:	آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته -	۱۸۵۷/۵
۱۷۱	الف:	قصهٔ عثمان که بر منبر برفت	چون خلافت یافت بشتابید تفت -	۴۸۷/۴
		امرؤُ القیس از ممالک خشک لب	هم کشیدش عشق از خطهٔ عرب - -	۳۹۸۶/۶
	ب:	آن ضیاء دلق خوش الهام بود	دادر آن تاج شیخ اسلام بود -	۳۴۷۲/۵
		گفت با دلقك شبی سیّد اجل	قحبه‌یی را خواستی تو ازعجل -	۲۳۳۳/۲
		و: سیّد ترمد که آنجا شاه بود	مسخرهٔ او دلقك آگاه بود -	۲۵۱۰/۶
		در بخارا خوی آن خواجیم اجل	بود با خواهندگان حسن عمل	۳۷۹۹/۶
	پ:	زاهدی در غزنی از دانش مزی	بد محمدنام و کینت سر زّی -	۲۶۶۷/۵
	ت:	همچنان کاینجا مغول حیله‌دان	گفت می‌جویم کسی از مصریان	۸۵۸/۳
		جهد فرعونی چو بی‌توفیق بود	هرچه او می‌دوخت آن تفتیق بود -	۸۴۰/۳
۱۷۲	الف:	صوفیی در باغ از بهر گشاد	صوفیانه روی بر زانو نهاد	۱۳۵۸/۴
	ب:	گفت بهلول آن یکی درویش را	چونی‌ای درویش واقف کن مرا	۱۸۸۴/۳
		آن یکی پرسید از مفتی به راز	گر کسی گرید به نوحه در نماز	۱۲۶۵/۵
		صوفیی می گشت در دور افق	تا شبی درخانقاهی شد قُنُقْ -	۱۵۱/۲
	پ:	بود شیخی دایماً او وامدار	ازجوانمردی که بود آن نامدار -	۳۷۶/۲
		صوفیی در خانقاه از ره رسید	مرکب خود برد و در آخُر کشید -	۵۱۴/۲
		این چنین ذوالنون مصری را فتاد	کاندرو شور و جنون نو بزاد -	۱۳۸۶/۲
	ت:	هم از ابراهیم ادهم آمدست	کوز راهی بر لب دریا نشست -	۳۲۱۰/۲
	ث:	سوی مکّه شیخ امت با یزید	از برای حجّ و عمره می‌دوید -	۲۲۱۷/۲
		آن شنیدی داستان بایزید	که زحال بوالحسن پیشین چه دید -	۱۸۰۲/۴
		با مریدان آن فقیر محتشم	بایزید آمد که نك یزدان منم -	۲۱۰۲/۴
	ج:	بود گبری در زمان بایزید	گفت او را یك مسلمان سعید -	۳۳۵۹/۵
		رفت درویشی ز شهر طالقان	بهر صیت بوالحسین خارقان	۲۰۴۴/۶
		آن شنیدی تو که در هندوستان	دید دانایی گروهی دوستان -	۶۹/۳
	چ:	گفت عبدالله شیخ مغربی	شصت سال از شب ندیدم من شبی -	۵۹۸/۴
		زاهدی درغزنی از دانش مَزی	بد محمد نام و کُنیت سر زّی -	۲۶۶۷/۵
		آینه بی‌نقش شد یا بدبها	زانکه شد خاکیِ جملهٔ نقشها	۲۶۶۶/۵
	ح:	گفت عیّاضی نود بار آمدم	تن برهنه بوك زخمی آیدم	۳۷۸۰/۵
		همچو شبان راعی از گرگ عنید	وقت جمعه بر رما خط می‌کشید	۴۸۱۵/۶

۱۷۳ پ:	بود شاهی در جهودانْ ظلم ساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز -	۳۲۴/۱
	بعد ازین خونریز درمان ناپذیر	کاندر افتاد از بلای آن وزیر -	۷۳۹/۱
ت:	رادمردی چاشتگاهی در رسید	در سرا عدل سلیمان در دوید -	۹۵۶/۱
	آن یکی در عهد داود نبی	نزد هر دانا و پیش هر غبی -	۱۴۵۰/۳
	نفس خود را کش جهان را زنده کن	خواجه را کشتست او را بنده کن	۲۵۰۴/۳
ث:	گفت موسی را یکی مرد جوان	که بیاموزم زبانِ جانوران -	۳۲۶۶/۳
	گشت با عیسی یکی ابله رفیق	استخوانها دید در حفرهٔ عمیق -	۱۴۱/۲
۱۷۴ الف:	اندران وادی گروهی از عرب	خشک شد از قحط بارانشان قِرَب	۳۱۳۰/۳
	آن امیران عرب گرد آمدند	نزد پیغمبر منازع می‌شدند	۲۷۷۹/۴
ب:	کافران مهمان پیغمبر شدند	وقت شام ایشان به مسجد آمدند -	۶۴/۵
	قصهٔ راز حلیمه گویمت	تا زداید داستان او غمت	۹۱۵/۴
پ:	آمد او آنجا و از دور ایستاد	مر عمر را دید و در لرز اوفتاد -	۱۴۱۵/۱
	تن فدای خار می‌کرد آن بلال	خواجه اش می‌زد برای گوشمال -	۸۸۸/۶
۱۷۵ الف:	آن یکی می‌گفت خواهم عاقلی	مشورت آرم بدو در مشکلی -	۲۳۳۸/۲
ب:	لیک هر دیوانه را جان نیشمری	سر منه گوساله را چون سامری	۲۳۴۳/۲
پ:	بود مردی پیش ازین نامش نصوح	بُد زدلاکی زن او را فتوح	۲۲۲۸/۵
	بود درویشی درون کشتیی	ساخته از رخت مردی پشتیی	۳۴۷۸/۲
ت:	یک حکایت گوش کن ای نیک‌پی	مسجدی بد بر کنار شهری -	۳۹۲۲/۳
ث:	بود درویشی به کهساری مقیم	خلوت او را بود همخواب و ندیم	۱۶۱۴/۳
	آن توی که بی‌بدن داری بدن	پس مترس از جسم جان بیرون شدن	۱۶۱۳/۳
	درعریش او را یکی زایر بیافت	کو بهر دو دست می زنبیل بافت	۱۷۰۵/۳
۱۷۶ الف:	عاشقی بودست در ایام پیش	پاسبان عهد اندر عهد خویش	۵۹۳/۶
ب:	بود شخصی مفلسی بی‌خان و مان	مانده در زندان و بند بی‌امان	۵۸۵/۲
	بود عبدالغوث همجنس پری	چون پری نه سال درپنهان پری	۲۹۷۴/۶
پ:	جوحی هرسالی ز درویشی به فن	رو به زن کردی که ای دلخواه زن	۴۴۴۹/۶
	کودکان مکتبی از اوستاد	رنج دیدند از ملال و اجتهاد	۱۵۲۲/۳
۱۷۷ ب:	بود بقالی و وی را طوطیی	خوش نوایی سبز گویا طوطیی -	۲۴۷/۱
	از چه ای کل با کلان آمیختی	تو مگر از شیشه روغن ریختی	۲۶۱/۱
ت:	آن شنیدستی که در عهد عمر	بود چنگی مطربی با کرّ و فر -	۱۹۱۳/۱
	دید موسی یک شبانی را به راه	کو همی گفت ای گزینندهٔ اله -	۱۷۲۰/۲
ث:	کودکی در پیش تابوت پدر	زار می نالید و بر می کوفت سر -	۳۱۱۶/۲

	گفت جوحی را پدر ابله مشو	گفت ای بابا نشانیها شنو	۳۱۲۵/۲
ج:	آن یکی مرغی گرفت از مکر و دام	مرغ او را گفت ای خواجهٔ همام -	۲۲۴۵/۴
چ:	یک حکایت بشنو اینجا ای پسر	تا نگردی ممتحن اندر هنر	۲۳۷۶/۶
خ:	آن زنی می‌خواست تا با مول خود	بر زند در پیش شوی گول خود	۳۵۴۴/۴
د:	یک کنیزک یک خری بر خود فگند	از وفور شهوت و فرط گزند	۱۳۳۳/۵
۱۷۸ ب:	کشته‌یی را لوطیی در خانه برد	سرنگون افگندش و دروی فشرد	۲۴۹۷/۵(ع)
پ:	یک کنیزک یک خری بر خود فگند	از وفور شهوت و فرط گزند -	۱۳۳۳/۵
	بر میانش خنجری دید آن لعین	پس بگفتش بر میانت چیست این	۲۴۹۸/۵
	واعظی بُد بس گزیده در بیان	زیر منبر جمع مردان و زنان	۳۳۲۵/۵
ت:	مر خلیفهٔ مصر را غماز گفت	که شه موصل به حوری گشت جفت	۳۸۳۱/۵
	خواجه‌یی را بود هندو بنده‌یی	پروریده کرده او را زنده‌یی -	۲۴۹/۶
ج:	گنگ زفتی کودکی را یافت فرد	زرد شد کودک ز بیم قصد مرد -	۳۱۵۵/۲
	پادشاهی داشت یک برنا پسر	باطن و ظاهر مزیّن از هنر -	۳۰۸۵/۴
	زاهدی را یک زنی بُد بس غیور	هم بُد او را یک کنیزک همچو حور -	۲۱۶۳/۵
	خواجه‌یی بودست او را دختری	زهره خدّی مه‌رخی سیمین‌بری -	۳۷۱۶/۵
	بود کمپیری نودساله کلان	پرتشنج روی و رنگش زعفران -	۱۲۲۲/۶
	امردی و کوسه‌یی در انجمن	آمدند و مجمعی بد در وطن -	۳۸۴۳/۶
۱۷۹ ب:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن -	۳۵/۱
	پادشاهی داشت یک برنا پسر	باطن و ظاهر مزیّن از هنر -	۳۰۸۵/۴
پ:	آن شنیدستی که در عهد عمر	بود چنگی مطربی با کرّ و فر	۱۹۱۳/۱
	چینیان گفتند ما نقاش‌تر	رومیان گفتند ما را کرّ و فر	۳۴۶۷/۱
ت:	نه چنان باز یست کو از شه گریخت	سوی آن کمپیر کو می‌آرد بیخت -	۳۲۳/۲
ج:	گفت خیاطیست نامش پورشُش	اندرین چُستی و دزدی خلق کُش -	۱۶۷۳/۶
	خندهٔ چه رمزی ار دانستیی	تو بجای خنده خون بگرستیی -	۱۷۱۹/۶
چ:	بود شاهی شاه را بُد سه پسر	هر سه صاحب فطنت و صاحب نظر -	۳۵۸۳/۶
	اندرون گاو تن شه زاده‌یی	گنج در ویرانه‌یی بنهاده‌یی -	۳۵۸۱/۶
۱۸۰ ب:	یک سواری با سلاح و بس مهیب	می‌شد اندر بیشه بر اسب نجیب -	۳۱۶۳/۲
	موشکی در کف مهار اُشتری	در ربود و شد روان او از مری -	۳۴۳۶/۲
	گفت استر با شتر کای خوش رفیق	در فراز و شیب و در راه دقیق -	۱۷۴۶/۴
پ:	گفت استاد احولی را کاندرآ	رو برون آر از وثاق آن شیشه را -	۳۲۷/۱
	آن مگس بر برگ کاه و بول خر	همچو کشتیبان همی افراشت سر	۱۰۸۲/۱
	آن یکی نحوی به کشتی در نشست	رو به کشتیبان نهاد آن خودپرست -	۲۸۳۵/۱

	محومی باید نه نحو اینجا بدان	گر تو محوی بی خطر در آب ران	۲۸٤۱/۱
ت:	چار کس را داد مردی یك درم	آن یکی گفت این به انگوری دهم ـ	۳٦۸۱/۲
	پیل اندر خانهٔ تاریك بود	عرضه را آورده بودندش هنود ـ	۱۲۵۹/۳
ث:	آن یکی مرد دومو آمد شتاب	پیش یك آیینه دار مستطاب	۱۳۷٦/۳
۱۸۱ الف:	محتسب در نیمشب جایی رسید	در بن دیوار مردی خفته دید	۲۳۸۷/۲
ب:	مورکی بر کاغذی دید او قلم	گفت با موری دگر این راز هم ـ	۳۷۲۱/٤
پ:	باغبانی چون نظر در باغ کرد	دید چون دزدان به باغ خود سه مرد ـ	۲۱٦۷/۲
ت:	گفت بهلول آن یکی درویش را	چونی ای درویش واقف کن مرا	۱۸۸٤/۳
۱۸۲ الف:	بود بقالی و وی را طوطیی	خوش نوایی سبز گویا طوطیی ـ	۲٤۷/۱
	سوی دلاکی بشد قزوینیی	که کبودم زن بکن شیرینیی	۲۹۸۳/۱
ب:	بود شخصی مفلسی بی خان و مان	مانده در زندان و بند بی امان ـ	۵۸۵/۲
	آن شغالی رفت اندر خمّ رنگ	اندران خم کرد یك ساعت درنگ ـ	۷۲۱/۳
	آن سگی می‌مرد و گریان آن عرب	اشك می‌بارید و می گفت ای کرب ـ	٤۷۷/۵
پ:	سوی جامع می‌شد آن یك شهریار	خلق را می‌زد نقیب و چوبدار	۲٤٦۵/٦
	یك فقیهی ژنده‌ها درچیده بود	در عمامهٔ خویش درپیچیده بود ـ	۱۵۷۸/٤
ت:	کودکان مکتبی از اوستاد	رنج دیدند از ملال و اجتهاد	۱۵۲۲/۳
	گفت پیری مر طبیبی را که من	در زحیرم از دماغ خویشتن ـ	۳۰۸۸/۲
	سائلی آمد به سوی خانه‌یی	خشك‌نانه خواست یا ترنانه‌یی ـ	۱۲۵۰/٦
۱۸۳ الف:	شد محمد آلپ اُلُغ خوارزمشاه	در قتال سبزوار پر پناه ـ	۸٤۵/۵
	گر عمر نامی تو اندر شهر کاش	کس بنفروشد به صد دانگت لواش	۳۲۲۰/٦
	گفت یك روزی به خواجهٔ گیلیی	نان‌پرستی نر گدا زنبیلیی ـ	۱۲۳۷/٦
ب:	بود لقمان پیش خواجهٔ خویشتن	در میان بندگانش خوارتن ـ	۳۵۸٤/۱
	نه که لقمان را که بندهٔ پاك بود	روز و شب در بندگی چالاك بود ـ	۱٤٦۲/۲
	رفت لقمان سوی داود صفا	دید کو می کرد زآهن حلقه‌ها	۱۸٤۲/۳
ت:	واعظی بُد بس گزیده در بیان	زیر منبر جمع مردان و زنان	۳۳۲۵/۵
	جوحی هر سالی ز درویشی به فن	رو به زن کردی که ای دلخواه زن	٤٤٤۹/٦
ث:	گفت با دلقك شبی سیّد اجل	قحبه‌یی را خواستی تو از عجل	۲۳۳۳/۲
	شاه با دلقك همی شطرنج باخت	مات کردش زود خشم شه بتاخت ـ	۳۵۰۷/۵
	سید ترمد که آنجا شاه بود	مسخرهٔ او دلقك آگاه بود ـ	۲۵۱۰/٦

۱۸۴ ب:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	۳۵/۱
	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی -	۱۵۴۷/۱
پ:	یک خلیفه بود در ایّام پیش	کرده حاتم را غلام جود خویش -	۲۲۴۴/۱
ت:	بود شیخی دایما او وامدار	از جوانمردی که بود آن نامدار -	۳۷۶/۲
ث:	بود شاهی شاه را بدمسه پسر	هر سه صاحب فطنت وصاحب نظر -	۳۵۸۳/۶
ج:	شاهنامه یا کلیله پیش تو	همچنان باشد که قرآن ازعتو -	۳۴۶۳/۴
ح:	تن زجان و جان زتن مستورنیست	لیک کس را دید جان دستور نیست	۸/۱
۱۸۶ ب:	مُقریی می‌خواند از روی کتاب	ماؤکم غوراً زچشمه بندم آب	۱۶۳۳/۲
	پیش ازعثمان یکی نَسّاخ بود	کو به نسخ وحی جدی می‌نمود -	۳۲۲۸/۱
ت:	کرده حق ناموس را صد من حدید	ای بسی بسته به بند ناپدید	۳۲۴۰/۱
۱۸۷ الف:	شاهنامه یا کلیله پیش تو	همچنان باشد که قرآن ازعتو -	۳۴۶۳/۴
	کز شعاع آفتاب پر ز نور	غیر گرمی می نیابد چشم کور -	۴۲۳۱/۳
ب:	زانکه از قرآن بسی گمره شدند	زان رسن قومی درون چه شدند	۴۲۱۰/۳
پ:	که مرا افسانه می‌پنداشتید	تخم طعن و کافری می کاشتید -	۴۲۸۵/۳
	نک منم ینبوع آن آب حیات	تا رهانم عاشقان را از ممات	۴۲۸۹/۳
	کس نتاند بیش و کم کردن درو	تو به از من حافظی دیگرمجو -	۱۲۰۰/۳
	تو اگر در زیر خاکی خفته‌ای	چون عصایش دان تو آنچه گفته‌ای	۱۲۱۰/۳
ت:	همچنانکه گفت آن یار رسول	چون نَبی بر خواندی بر ما فصول -	۳۲۴۴/۵
	درصحابه کم بدی حافظ کسی	گرچه شوقی بود جانشان را بسی	۱۳۸۶/۳
ث:	جرعه‌یی بر ریختی زآن خفیه جام	بر زمین خاک مِن کأس الکرام	۳۷۲/۵
۱۸۸ الف:	همچوقرآن که بمعنی هفت تُوست	خاص را و عام را مَطْعَم دروست	۱۸۹۷/۳
ب:	آنکه مردن پیش چشمش تهلکه ست	امر لا تُلقوا بگیرد او به دست	۳۴۳۴/۳
پ:	بطن چارم از نبی خود کس ندید	جز خدای بی‌نظیر بی ندید	۴۲۴۶/۳
ت:	ظاهر قرآن چو شخص آدمیست	که نقوشش ظاهر و جانش خفیست	۴۲۴۸/۳
	در صحابه کم بدی حافظ کسی	گرچه شوقی بود جانشان را بسی	۱۳۸۶/۳
	چونکه در قرآن حق بگریختی	با روان انبیا آمیختی -	۱۵۳۷/۱
و:	وربخوانی ونه‌ای قرآن‌پذیر	انبیا و اولیا را دیده گیر	۱۵۳۹/۱
۱۸۹ الف:	قول حق را هم زحق تفسیر جو	هین مگو ژاژ از گمان ای سخت‌رو -	۲۲۹۲/۶
	معنی قرآن ز قرآن پرس و بس	وز کسی کآتش زدست اندر هوس	۳۱۲۸/۵
و:	کرده‌ای تأویل حرف بکر را	خویش را تأویل کن نی ذکر را	۱۰۸۰/۱
ب:	معنی قرآن ز قرآن پرس و بس	وزکسی کآتش زدست اندرهوس	۳۱۲۸/۵

١٩١ ب: گفته اینك ما بشر ایشان بشر   ما و ایشان بستهٔ خوابیم و خور   ٢٦٦/١
هر نبیّی گفت با قوم از صفا   من نخواهم مزد پیغام از شما -   ٥٧٤/٢
ت: روح را از عرش آرد در حطیم   لاجرم کید زنان باشد عظیم   ٢٧٩٨/٦
بود شاهی شاه را بُد سه پسر   هر سه صاحب‌فطنت وصاحب‌نظر -   ٣٥٨٣/٦
شاه ما خود هیچ فرزندی نزاد   بلکه سوی خویش زن را ره نداد -   ٤١٤٦/٦
ث: با زبان شطأهُ شکر خدا   می‌سراید هر بر و برگی جدا -   ١٣٤٤/١
ج: گوسفندان حواست را بران   در چرا از اَخرَجَ المَرعی چران
تا درآنجا سنبل و نسرین چرند   تا به روضات حقایق ره برند   ٣٢٤٣-٤
چ: پس بخوان قاموا کُسالی از نُبی   چون نیابد شاخ از بیخش طِبی   ٢٢٣٣/٦

١٩٢ الف: أنتَ مولی القوم مَن لایَشتهی   قَدرَدِیٰ کَلّاَلَئِن لَم یَنتَهِ   ١٠٠/١
لَیسَ مِن مستقذرٍ مُستنقَوٍ   قَطُّ إلاّ طایرُهُ فی عُنقِهِ   ١١٢١/٤
ب: روز زادن روم و زنگ و هر گروه   یومَ تَبیَضُّ و تَسوَدُّ وجوه   ٣٥١١/١
چون نکرد آن کار مزدش هست لا   لَیسَ لِلانسانِ إلاّ ماسَعیٰ   ٢٥٤٥/٤
و: قدر همت باشدآن جهدودعا   لَیسَ لِلانسانِ إلاّ ماسَعیٰ   ٢٩١٢/٤
و: بازآمد او بهوش اندر دعا   لَیسَ لِلانسانِ إلاّ ما سَعیٰ   ٣٥٠٣/٤
عقل کی ماند چو باشد سَرده او   کلُّ شَیءٍ هالِكٌ الاّ رَجهُه   ٤٦٦١/٣
و: وزملک هم بایدم جستن زجو   کُلُّ شَیءٍ هالِكٌ الاّ وَجهُه   ٣٩٠٤/٣
بر فلك پرهاست ز اشجار وفا   اصلُها ثابت و فرعُه فی السّما   ٤٣٨٨/٣
و: شد درخت کز مقوّم حق نما   اصلُهُ ثابت و فرعُه فی السّما   ٣٥٧٤/٤
پ: یا رب اَتمِم نورنا فی السّاهره   و اَنجِنا من مُفضِحاتٍ قاهره   ٢٨٩٢/٦
اَئمّةُ الکُفران اَضَلَّ اَعمالَهم   اَئمّةُ الایمانِ اَصلَحَ بالَهُم   ٩٩٦/٥
ت: عقل قربان کن به پیش مصطفی   حَسبیَ اللّه گو که اللّه‌ام کفی   ١٤٠٨/٤

١٩٣ ب: تو ز کرّمنا بنی آدم شهی   هم به خشکی هم به دریا پا نهی   ٣٧٧٣/٢
و: زانکه کرّمنا شد آدم ز اختیار   نیم زنبور عسل شد نیم مار   ٣٢٩١/٣
و: آدمی بر خنگ کرّمنا سوار   در کف درکش عنان اختیار   ٣٣٠٠/٣
و: هیچ کرّمنا شنید این آسمان   که شنید این آدمی پرغمان   ١٣٩/٦
چون بر و ماهیت جان مخبرست   هر که او آگاه‌تر با جان‌ترست   ١٤٩/٦
پ: مارمیتَ إذ رمیتَ خوانده‌ای   لیك جسمی در تجزّی مانده‌ای   ٧٦٣/٤
مارمیتَ إذ رمیتَ گفت حق   کار حق بر کارها دارد سبق   ١٣٠٦/٢
مارمیتَ إذرمیتم درحراب   من چو تیغم وان زننده آفتاب   ٣٧٨٩/١
آن تو افگندی چو بر دست تو بود   نه تو افگندی که قوّت حق نمود   ٣٦٦٠/٣
ت: هین طلب کن خوش دمی عقده گشا   راز دان یفعل اللّه مایشاء   ٣١٩٨/٤

	پس خریدارست هریك را جدا	اندرین بازار یفعل مایشاء	۲۹/۶
	این قضا را گونه گون تعریفهاست	چشم بندش یفعل الله مایشاست	۲۷۶۰/۶
ث:	شربتی خوردم ز الله اشتری	تا به محشر تشنگی ناید مرا	۳۵۱۳/۴
	ای خداوند این خم و کوزهٔ مرا	درپذیر از فضل الله اشتری	۲۷۰۹/۱
	مشتری علم تحقیقی حقست	دایما بازار او با رونقست	۳۲۶۶/۲
	مال و تن برفند ریزان فنا	حق خریدارش که الله اشتری	۴۱۱۵/۳
	مشتری ماست الله اشتری	از غم هر مشتری هین برترآ	۱۴۶۳/۵
	زین دکان با مکاسان برترآ	تا دکان فضل کالله اشتری	۱۲۶۵/۶
ج:	صورت از بی‌صورتی آمد برون	باز شد که انّاالیه راجعون	۱۱۴۱/۱
	جملهٔ اجزا در تحرّك در سکون	ناطقان کانّاالیه راجعون	۴۶۴/۳
	رفت از وی جنبش طبع و سکون	از چه از انّاالیه راجعون	۴۲/۶
	پس عدم گردم عدم چون ارغنون	گویدم که انّاالیه راجعون	۳۹۰۶/۳
	عقل کی ماند چو باشد مرده او	کلّ شیء هالك الاّ وجهُه	۴۶۶۱/۳
	چونکه وا گردید گلّه از ورود	پس فتد آن بز که پیش آهنگ بود	۱۱۱۹/۳
چ:	پس بنه بر جای هر دم را عوض	تاز وَاسجُدْ وَ اقْترب یا بی‌غرض	۱۲۷/۳
	گفت وَ اسْجُد وَ اقْترب یزدان ما	قرب جان شد سجدهٔ ابدان ما	۱۱/۴
	سجده آمد کندن خشت لزب	موجب قُربی که وَاسْجُدْ وَاقْتَرب	۱۲۰۹/۲
ح:	ونیز: الخبیثات للخبیثین حکمتست	زشت را هم زشت جفت و بابتست	۳۶۰۴/۱
	طیبات آید به سوی طیّبین	للخبیثین الخبیثاتست هین	۲۷۲/۲
	بر دروغان جمع می‌آید دروغ	الخبیثات للخبیثین زد فروغ	۳۶۳۹/۲
	الخبیثات الخبیثین را بخوان	رو و پشت این سخن را باز دان	۲۸۰/۴
خ:	می کشدشان سوی نیك و سوی بد	گفت حق فی جیدها حبل المسد	۱۱۱۹/۴
	پیش ازان کایّام پیری در رسد	گردنت بندد به حبلٍ من مسد	۱۲۲۰/۲
	دیدن آن بیند احمد را رسد	بر گلوی بسته حبلٌ من مسد	۱۶۶۳/۳
د:	خوی با حق ساختی چون انگبین	با لبن که لااُحِبُّ الآفلین	۱۴۱۵/۶
	اندرین وادی مرو بی این دلیل	لااُحِبُّ الآفلین گو چون خلیل	۴۲۶/۱
	رحمتی افشان بر ایشان هم کنون	در نهانخانهٔ لدینا محضرون	۳۳۹۴/۳
	مجمع و پای علم مأوی القرون	هست حق کلّ لدینا محضرون	۳۳۳۱/۶
	خشتها و عقلشان در دزون	موج در موج لدینا محضرون	۳۶۷۲/۱
ذ:	رو اشدّاء علی الکفّار باش	خاك بر دلداری اغیار پاش	۱۲۴/۲
	که اشدّاء علی الکفّار شد	با ولی گل با عدو چون خار شد	۲۹۴۳/۵
	امرهم شوری بخوان اندر صحف	یار را باش و مگوش از ناز اُف	۱۵۹۰/۶
	امرهم شوری برای این بود	کز تشاور سهو و کژ کمتر رود	۲۶۱۲/۶
ر:	گوشهٔ بی گوشهٔ دل شه رهیست	تاب لاشرقی و لاغرب از مهیست	۱۱۳۸/۳

	نورهای چرخ ببریده پی‌ست	آن چولاشرقی ولاغربی کی‌ست	۱۵۴۴/۲
	نور حق را نور حق تزیین بود	معنی نور علی نور این بود	۱۲۹۳/۲
	پس بود ظلمات بعضی فوق بعض	نه خرد یار و نه دولت روز عرض	۱۲۵۴/۴
۱۹۴ ب:	آنکه ارضُ الله واسع گفته‌اند	عرصه‌یی دان کاولیا در رفته‌اند	۳۱۸۲/۱
	قول اِن مِن اُمّةٍ را یاد گیر	تا بِاَلا و خَلا فیها نذیر	۳۷۰۸/۲
پ:	باقیات الصالحات آمد کریم	رسته از صد آفت و اخطار و بیم	۳۴/۳
	چند دعوی و دم و باد بروت	ای ترا خانه چو بیت العنکبوت	۲۳۱۹/۱
ت:	زین سبب فرمود حق صلّوا علیه	که محمّد بود محتال الیه	۳۲۵۸/۶
ث:	عروة الوثقی‌ست این ترك هوا	بر کشد این شاخ جان را بر سما	۱۲۷۴/۲
	چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه	گشت آن اسمای جانی روسیاه	۲۹۷۱/۴
ج:	کلُّ شیءٍ هالكٌ جز وجه او	چون نه‌ای در وجه او هستی مجو	۳۰۵۲/۱
	وز ملک هم بایدم جستن زجو	کلُّ شیءٍ هالك الّا وجهه	۳۹۰۴/۳
	و هم زاییده ز اوصاف وحَدست	حق نزاییدست اولم یولَدست	۲۷۵۸/۱
	لم یلد لم یولدست او از قِدَم	نی پدر دارد نه فرزند و نه عم	
	ناز فرزندان کجا خواهد کشید	ناز بابایان کجا خواهد کشید	۱۳۱۹–۲۰/۳
چ:	می‌زند جان در جهان آبگون	نعرهٔ یا لیت قومی یعلمون	۱۷۴۰/۵
	یُخرِج الحیَّ مِن المیّتْ بدان	که عدم آمد امید عابدان	۱۰۱۹/۵
ح:	ماه می گوید به خاك و ابر و فی	من بشر من مِثلُکم یوحی اِلَی	۳۶۵۹/۱
	یؤمنون بالغیب می‌باید مرا	زان ببستم روزن فانی سرا	۳۶۲۸/۱
۱۹۵ ب:	هر که ظالمتر چهش با هول‌تر	عدل فرمودست بتّر را بتر	۱۳۱۰/۱
	بس دعاها کان زیانست و هلاك	وز کرم می‌نشنود یزدان پاك	۱۴۰/۲
پ:	گر ببخشی جرم ما ای دلفروز	شب شبیها کرده باشد روز روز	۲۰۹۱/۵
	دیو و مردم را ملقّن آن یکیست	غالب از وی گردد ار خصم اندکیست	۴۹۰۹/۶
۱۹۶ الف:	رشته را باشد به سوزن ارتباط	نیست در خور با جَمَل سَمُّ الخِیاط	۳۰۶۵/۱
	بین ایدی خلفهم سدّا مباش	که نبینی خصم را وان خصم فاش	۷۵۱/۵
	و: بین ایدی سدّ و سوی خلف سد	پیش و پس کم بیند آن مفتون خد	۳۸۶۹/۵
ب:	یستوی الاعمی لدیکم و البصیر	فی المقام و النزول و المسیر	۱۷۵۵/۳
	بعد ازان یمشی سَوِیّا مستقیم	نی علیٰ وَجهِهْ مُکِبّاً او سقیم	۱۵۱۴/۳
	در روش یمشی مکبّاً خود چرا	چون همی شاید شدن در استوا	۲۶۱۰/۶
پ:	آنچنان دلها که بدشان ما و من	نعتشان شد بل اشدّ قَسوةً	۱۵۳۶/۵
ت:	چیست احسان را مکافات ای پسر	لطف و احسان و ثواب معتبر	۲۵۶۹/۲

	هر که بر شمع خدا آرد پفو	شمع کی میرد بسوزد پوز او	۲۰۸۲/۶
۱۹۷ ب:	گرچه ناصح را بود صد داعیه	پند را اُذنی بباید واعیه	۱۵۳۱/۵
	بعد ازین از اجر ناممنون بده	هر که خواهد گوهر مکنون بده	۲۷۹٤/۵
	چون بگردانید ناگه پوستین	خودشان بشکست آن بئس القرین	٤٦٧۸/۶
	بر تو گر پیدا شدی زو عیب و شین	زو رمیدی جانت بُعدَ المشرقین	۱۳۳۵/٤
	چند دعوی و دم و باد بروت	ای ترا خانه چو بیت العنکبوت	۲۳۱۹/۱
پ:	عاشق آیینه باشد روی خوب	صیقل جان آمد و تقوی القلوب	۳۱۵۶/۱
	یا مراد من برآید زین خروج	یا ز برجی دیگر از ذات البروج	٤۲۰۵/۶
	صبغة الله نام آن رنگ لطیف	لعنة الله بوی آن رنگ کثیف	۷۶۶/۱
	صبغة الله هست خُمّ رنگ هو	پیسها یك رنگ گردد اندرو	۱۳٤۵/۲
	صبغة الله گاه پوشیده کند	پرده‌یی بیچون بران ناظر تند	۱۰۱/۵
ت:	وارهیده از جهان عاریه	ساکن گلزار و عین جاریه	۱۷۶۷/٤
	نقش و قشر علم را بگذاشتند	رایت عین الیقین افراشتند	۳٤۹۳/۱
	و: تا نسوزی نیست آن عین الیقین	این یقین خواهی در آتش درنشین	۸۶۱/۲
	و: اندر اَلْهیکُم بیان این ببین	که شود علم الیقین عین الیقین	٤۹۲۵/۳
	فالقُ الاصباح اسرافیل وار	جمله را در صورت آرد زان دیار	۳۹۸/۱
ث:	تا بخارای دگر بینی درون	صف دران در محفلش لایفقهون	۱۲۹۳/۵
	مقعد صدق و جلیسش حق شده	رسته زین آب و گل آتشکده	۱۷۷۰/۵
	منطق الطیری به صوت آموختی	صد قیاس و صد هوس افروختی	۳٤۱۰/۱
ج:	ای دریغا بود ما را بُرد باد	تا ابد یا حسرتا شد للعباد	۲۵۶۱/٤
	هین یدبیضا نما ای پادشاه	صبح نو بگشا زشبهای سیاه -	۲۲۸۸/۲
۱۹۸ پ:	صبر را با حقّ قرین کرد ای فلان	آخر وَالعصر را آگه بخوان	۱۸۵۳/۳
	گر نماید خواجه را این دم غلط	ز اوّل وَالنّجم بر خوان چند خط	٤۶۶۹/۶
ت:	گر ز قرآن نقل خواهی ای حرون	خوان جمیعٌ هم لَدَینا محضرون	٤٤٤/٤
ث:	بندهٔ خود خواند احمد در رشاد	جملهٔ عالم را بخوان قل یا عباد	۲٤۹۶/۱
۱۹۹ الف:	گر خبر خواهی ازین دیگر خروج	سوره برخوان والسّما ذات البروج -	۷٤۱/۱
ب:	عاشق رنجست نادان تا ابد	خیز لااُقسِم بخوان تا فی کَبَد	۱۷۰۹/۱
پ:	بهر این فرمود رحمان ای پسر	کلَّ یومٍ هوفی شان ای پسر	۱۸۲۱/۱
	دوست دارد یار این آشفتگی	کوشش بیهوده به از خفتگی	۱۸۱۹/۱
	کلَّ یومٍ هوفی‌شان بخوان	مر ورا بی کار و بی فعلی مدان	۳۰۷۱/۱
ت:	معشرالجن سورهٔ رحمان بخوان	تستطیعوا تنفذوا را باز دان	۱۹۲٤/۱
	انبیا را در درون هم نغمه‌هاست	طالبانرا زان حیات بی‌بهاست	۱۹۱۹/۱

ث:	دیر گیرد سخت گیرد رحمتش	یک دمت غایب ندارد حضرتش	۲۵۳۳/۲
	گر تو خواهی شرح این وصل و ولا	از سر اندیشه می‌خوان وَالضُّحی	۲۵۳۴/۲
	وصل پیدا گشت از عین بلا	زان حلاوت شد عبارت ماقلیٰ -	۳۰۱/۲
۲۰۰ پ:	آن دقوقی داشت خوش دیباجه‌یی	عاشق و صاحب کرامت خواجه‌یی -	۱۹۲۴/۳
	چشم بندی بد عجب بر دیده‌ها	بندشان می‌کرد یَهدی مَن یشا	۱۹۹۰/۳
	گفته هر برگ و شکوفهٔ آن غُصون	دم بدم یا لیتَ قومی یعلمون	۲۰۱۶/۳
	آن یکی رنجور شد سوی طبیب	گفت نبضم را فرو بین ای لبیب -	۸۲۹۳/۶
	امرهم شوریٰ بخوان اندر صحف	یار را باش و مگوش از ناز اُف	۱۵۹۰/۶
ت:	لم یلد لم یولدست او از قِدَم	نی پدر دارد نه فرزند و نه عم	۱۳۱۹/۳
ث:	تیره کردی زنگ دادی در نهاد	این بود یَسعَون فی الارض الفَساد	۲۴۷۹/۴
	گه ندات آمد صریحا از جبال	که برو هستی ز اصحاب الشمال	۲۴۹۷/۴
	چون نکرد آن کار مزدش هست لا	لیس للانسان الا ما سعی	۲۵۴۵/۴
	ای دریغا بود ما را بُرد باد	تا ابد یا حسرتا شد للعباد	۲۵۶۱/۴
ج:	چونکه صانع خواست ایجاد بشر	از برای ابتلای خیر و شر	۱۵۵۶/۵
	گفته ای اندر نُبی کان اُمتان	که برایشان آمد آن قهر گران	۱۶۰۴/۵
	من ندانم خیر الا خیر او	صم و بکم و عمی من از غیر او	۱۶۸۱/۵
۲۰۱ الف:	یک شب اعرابی زنی مر شوی را	گفت و از حد برد گفت و گوی را -	۲۲۵۲/۱
	گفت اُدخُلنی لِی عبادی تلتقی	جَنَّةً مِن رؤیتی یا متقی	۲۶۵۶/۱
	قل تعالوا گفت حق ما را بدان	تا بود شرم اشکنی ما را نشان	۲۶۹۴/۱
ب:	آن یکی را یار پیش خود نشاند	نامه بیرون کرد و پیش یار خواند	۱۴۰۶/۳
	وانکه آفل باشد و گه آن و این	نیست دلبر لا اُحِبُّ الآفلین	۱۴۳۰/۳
	غرقهٔ نوری که او لم یولدست	لم یلد لم یولد آن ایزدست	۱۴۳۵/۳
	ای برادر بود اندر ماضیٰ	شهریی با روستایی آشنا -	۲۳۶/۳
	گفتش این دم با قیامت شد شبیه	تا برادر شد یَفِرُّ مِن اَخیه	۶۱۳/۳
پ:	یک حکایت گوش کن ای نیک‌پی	مسجدی بد بر کنار شهری	۳۹۲۲/۳
	گفت حق زَ اهل نفاق ناسدید	بأسهم ما بینهم بأس شدید	۴۰۰۲/۳
	زانکه زادو کم خبالاً گفت حق	کز رفاق سست برگردان ورق	۴۰۲۱/۳
	فارهم از طمطراق و از ریا	قل تعالوا گفت جانم را بیا	۴۱۰۲/۳
	مال و تن برفند ریزان فنا	حق خریدارش که الله اشتریٰ	۴۱۱۵/۳
	اندر الهیکم بجو این را کنون	از پس کلا پس لو تعلمون	۴۱۲۲/۳
	زانکه مثل آن جزای آن شود	چون جزای سیئه مثلش بود	۴۰۰۰/۵
	داد حق‌مان از مکافات آگهی	گفت ان عدتم به عدنا به	۴۰۰۸/۵

ت:	آن یکی رنجور شد سوی طبیب	گفت نبضم را فرو بین ای لبیب	۱۲۹۳/۶
	سیلیش اندر برم در معرکه	زانکه لا تُلقوا بأیدی تهلُکه	۱۳۳۳/۶
	إنَّ بَعضَ الظَّن إثم است ای وزیر	نیست اِشکم راست خاصه بر فقیر	۲۵۶۹/۶
ث:	بود شاهی در جهودان ظلم ساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز	۳۲۴/۱
	بی حس و بی گوش و بی فکرت شوید	تا خطاب اِرجعی را بشنوید	۵۶۸/۱
	من شنیدم که درآمد قبطیی	از عطش اندر وثاق سبطیی	۳۴۳۱/۴
	یا به فردستِ مریم بوی مُشک	یا بدو تَرّی و میوه شاخ خشک	۳۴۹۷/۴
۲۰۲ الف:	طایفهٔ نخچیر در وادی خوش	بوده‌اند از شیر اندر کشمکش	۹۰۰/۱
	چون به امر اِهبطوا بندی شدند	حبس خشم و حرص و خرسندی شدند	۹۲۶/۱
	کرد وصف مکرهاشان ذوالجلال	لِتَزولَ مِنهُ أقلالُ الجبال	۹۵۲/۱
	کافرم من گر زیان کردست کس	در ره ایمان و طاعت یک نفس	۹۷۷/۱
ب:	شیر و گرگ و روبهی بهر شکار	رفته بودند از طلب در کوهسار	۳۰۱۳/۱
	ظانّینَ بالله ظَنَّ السوء را	چون منافق سر ببیندازم جدا	۳۰۳۷/۱
	کلّ شیءٍ هالکٌ جز وَجهِ او	چون نه‌ای در وجه او هستی مجو	۳۰۵۲/۱
	یستوی الاعمی لدیکم و البصیر	فی المقام و النّزول و المسیر	۱۷۵۵/۳
	اُدخلی تو فی عبادی یافتی	اُدخلی فی جنّتی در بافتی	۳۴۱۸/۴
	گازری بود و مر او را یک خری	پشت ریش اشکم تهی و لاغری	۲۳۲۶/۵
پ:	وَابتَغوا مِن فضلِ الله است امر	تا نباید غصب کردن همچو نمر	۲۳۸۴/۵
ت:	بعد ازان گفتش بدان در مملکه	نهی لا تلقوا بأیدی تهلُکه	۲۴۲۸/۵
	چونکه قسام اوست کفر آمد گله	صبر باید صبر مفتاح الصّله	۲۳۵۸/۵
	دام و دد جمله همه اکّال رزق	نه پی کسب‌اند نه حمّال رزق	۲۳۹۰/۵
۲۰۳ ب:	بوالبشر کو عَلَّم الاسما بَگست	صد هزاران علمش اندر هر رگست	۱۲۳۴/۱
و:	آدمی که عَلَّم الاسما بَگست	در تگ چون برق این سگ بی تگست	۲۷۰۸/۲
و:	آدم أنبِئهم بِأسما درس گو	شرح کن أسرار حق را مو بمو	۳۲۶۹/۲
و:	گفت شیطان که بما أغویتَنی	کرد فعل خود نهان دیو دنی	۱۴۸۸/۱
	بر درخت جبر تا کی برجهی	اختیار خویش را یکسو نهی	۱۳۹۴/۴
و:	همچو ابلیسی که گفت أغویتنی	تو شکستی جام و ما را می‌زنی	۴۰۹/۶
	علّت ابلیس أنا خیری بُدست	وین مرض در نفس هر مخلوق هست	۳۲۱۶/۱
و:	گرد دید ابلیس و گفت این فرع طین	چون فزاید بر من آتش جبین	۳۹۶۱/۱
۲۰۴ ب:	بوالبشر کو عَلَّم الاسما بَگست	صدهزار علمش اندر هر رگست	۱۲۳۴/۱
و:	آدمی که عَلَّم الاسما بَگست	در تگ چون برق این سگ بی تگست	۲۷۰۸/۲

ب: آنکه بد نزدیک ما نامش منی — پیش حق بودی تو کاین دم بامنی ۱۲۴۳/۱
ت: دل زدانشها بشستند این فریق — زانکه این دانش نداند این طریق ۱۱۲۳/۳
زان نیامد یک عبارت در جهان — که نهانست و نهانست و نهان ۲۹۶۸/۴
علّم الاسما بد آدم را امام — لیک نه اندر لباس عین ولام ۲۹۷۰/۴
ث: خودزبیم این دم بی منتها — باز خوان فَأَبَینَ أَنْ یَحْمِلْنَها ۱۹۵۸/۱
دوش دیگر لون این می‌داد دست — لقمهٔ چندی در آمد ره ببست ۱۹۶۰/۱
ج: در نُبی بشنو بیانش از خدا — آیتِ أَشْفَقْنَ أَنْ یَحْمِلْنَها ۲۰۷/۶
مخصوصاً: اشتری ام لاغری و پشت ریش — زاختیار همچو پالان شکل خویش ۲۱۴/۶
ظالمست او بر خود و بر جان خود — ظلم بین کز عدلها گو می‌برد ۴۶۷۵/۳
جهل او مر علمها را اوستاد — ظلم او مر عدلها را شد رشاد ۴۶۷۶/۳

۲۰۵ الف: لاجرم أَبْصارُنا لا تُدْرِکُه — وَهُوَ یُدْرِک بین تو از موسی و کُه ۱۱۳۵/۱
السَّماءُ انْشَقَّت آخر از چه بود — از یکی چشمی که خاکی گشود ۱۶۱۵/۲
ب: سر از آن رومی نهم من برزمین — تا گواه من بود در یوم دین ۳۲۷۵/۱
نطق آب و نطق خاک و نطق گل — هست محسوس حواس اهل دل ۳۲۷۹/۱
می‌نماید اعتقاد وگاه گاه — آن رگ فلسف کند رویش سیاه ۳۲۸۶/۱
فلسفی منکر شود در فکر وظن — گو برو سر را بر این دیوار زن ۳۲۷۸/۱

۲۰۶ الف: حَتّی إِذا مَا اسْتَیْأَسَ الرُّسُلُ بگو — تا به ظَنّوا أَنَّهُمْ قَدْ کُذِبوا ۲۰۳۳/۳
ب: این اَلسم و حسم ای پدر — آمدست از حضرت مولی البشر ۱۳۲۰/۵
بهر این لفظ اَلست مستبین — نفی و اثباتست در لفظی قرین ۲۱۲۵/۵
پ: نه بگویم چون قرین شد دربیان — هم خدا و هم مَلَک هم عالمیان ۳۶۴۴/۱
زانکه شعشاع و گواهی آفتاب — برنتابد چشم و دلهای خراب ۳۶۴۷/۱
گفت پیغمبر که اصحابی نجوم — رهروان را شمع و شیطان را رجوم ۳۶۵۶/۱

۲۰۷ الف: حرف ظرف آمد درومعنی چو آب — بحر معنی عنده ام الکتاب ۲۹۶/۱
بحر تلخ و بحر شیرین در جهان — درمیانشان برزخ لایبغیان ۲۹۷/۱
و: بحر تن بر بحر دل برهم زنان — درمیانشان برزخ لایبغیان ۱۳۷۱/۲
ب: نیکوان راهست میراث از خوش آب — آن چه میراثست أَوْرَثْنَا الْکِتاب ۷۴۷/۱
کیف مَدَّ الظِّلّ نقش اولیاست — کو دلیل نور خورشید خداست ۴۲۵/۱
پای کوبان دست افشان درثنا — نازنازان رَبَّنا أَحْیَیْتَنا ۳۶۷۵/۱
پ: چونکه حُرّم خشم کی بندد مرا — نیست اینجا جز صفات حق درا ۳۸۲۵/۱
گفت مازاغیم همچون زاغ نی — مست صبّا غیم مست باغ نی ۳۹۵۴/۱

۲۰۸ ب: بهر دیده روشنان یزدان فرد — شش جهت را مظهر آیات کرد ۳۶۴۰/۶

درصحابه کم بدی حافظ کسی — گرچه شوقی بود جانشان رابسی ۱۳۸۶/۳
ایــن الــم و حــم ای پدر — آمـدست ازحضرت مولی البشر ۱۳۲۰/۵
کـه زقرآن گـرنـبینند غیرقال — این عجب نبود زاصحاب ضلال ۴۲۳۰/۳
پ: چونکه حُمرت بُرد دیو فاضحه — بی‌نمک باشدآعوذ وفاتحه ۵۵۲/۶
گونه گون می‌دید ناخوش واقعه — فاتحه می‌خواند او والقارعه ۲۲۴/۲
چون بخورد آن گندم اندرفخ بماند — چند او یاسین والأنعام خواند ۵۳۳/۶
شاهنامه یا کلیله پیش تو — همچنان باشد که قرآن از عُتُو ۳۴۶۳/۴
ث: گرچه قرآن ازلب پیغمبرست — هرکه گوید حق نگفت اوکافرست ۲۱۲۲/۴

۲۱۰ ت: قول پیغمبر قبولُهُ یُفْرَضُ — اِن تَمارَضتُم لَدَینا تَمرَضوا ۱۵۸۰/۳
در دل هر امتی کز حق مزه‌ست — روی و آواز پیمبر معجزه‌ست ۳۵۹۸/۲

۲۱۱ ب: دی سؤالی کرد سائل مرمرا — زانکه عاشق بوداو برماجرا ۱۳۶۲/۳
ث: درحدیث آمد که دل همچون پریست — در بیابانی اسیر صرصریست ۱۶۴۱/۳
درحدیث دیگر این دل دان چنان — کآب جوشان زآتش اندر قازغان ۱۶۴۳/۳
ج: گفت پیغمبر رکوعست و سجود — بردر حق کوفتن حلقهٔ وجود ۲۰۴۸/۵
هر که رنجی دید گنجی شد پدید — هر که جدّی کرد درجدّی رسید ۲۰۴۷/۵

۲۱۲ ب: آمدازحق سوی موسی این عتاب — کای طلوع ماه دیده تو زجیب ۲۱۵۶/۲
پ: رو که بی یَسْمَعْ وبی یُبْصِرتوی — سِر توی چه جای صاحب سِرتوی ۱۹۳۸/۱
ت: گفت پیغمبر که حق فرموده است — من نگنجم در خُم بالاو پست ۲۶۵۳/۱
دردل مؤمن بگنجم ای‌عجب — گرمراجویی دران دلها طلب ۲۶۵۵/۱
زین حکایت کرد آن ختم رسل — از ملیک لایزال و لم یزل ۳۰۷۱/۶
بی چنین آیینه ازخوبی من — برنتابدنه زمین و نه زمن ۳۰۷۵/۶
ث: کُنْتُ کَنْزاً گفت مخفیا شنو — جوهر خود گم مکن اِظهارشو ۳۰۲۹/۴
گنج مخفی بُد ز پُرّی چاک کرد — خاک راتابان تر از افلاک کرد ۲۸۶۲/۱
خانه برکن کزعقیق این یمن — صد هزاران خانه شاید ساختن ۲۵۴۰/۴
ج: کُنْتُ کَنْزاً رحمةً مخفیّةً — فَابْتَعَثْتُ اُمّةً مَهدیّةً ۳۶۴/۲
گفت پیغمبرکه حق فرموده است — قصدمن ازخلق احسان بوده است ۲۶۳۵/۲
و: چون خَلَقْتُ الخَلْقَ کی یُرْبِحْ عَلَیّ — لطف تو فرمود ای قیّوم حَیّ ۴۱۷۳/۵
بنگرم بر عالَمی بینم نهان — آدم و حوا نرُسته از جهان ۴۵۴۲/۳
چ: با محمد بود عشق پاک جفت — بهر عشق او را خدا لولاک گفت ۲۷۳۷/۵

۲۱۳ الف: گفت موسی ای خداوند حساب — نقش کردی بازچون کردی خراب ۳۰۰۱/۴

	گفت موسی ای کریم کارساز	ای به یك دم ذکرتوعمردراز ـ	١٨١٦/٢
پ:	بی عنایات حق وخاصان حق	گرملك باشد سیاهستش ورق	١٨٧٩/١
٢١٤ الف:	یا ندیدی کاهل این بازار ما	درچه سودند انبیا و اولیا	٣١٠٠/٣
ب:	آن شراب حق بدان مطرب بَرَد	وین شراب تن از ین مطرب چرد ـ	٦٤٦/٦
	فهم توچون بادهٔ شیطان بود	کی ترا وهم میِ رحمان بود	٦٥٨/٦
پ:	لا یَسَعْ فینا نَبِیٌّ مُرسَلٌ	و المَلَك و الرّوحُ ایضاً فَاعْقِلوا	٣٩٥٣/١
	لی مَعَ اللهِ وقت بود آن دَم مرا	لا یَسَع فیه نَبِیٌّ مجتبی	٢٩٦٠/٤
	مصطفی آمد که سازد همدمی	کَلِّمینی یا حُمَیرا کَلِّمی	١٩٧٢/١
	جان کمالست و ندای او کمال	مصطفی گویان اَرِحْنا یا بلال	١٩٨٦/١
ت:	فقر فخری ازگزافست ومجاز	نی هزاران عزّ پنهانست وناز	٢٣٥٧/١
	فقر از ین رو فخر آمد جاودان	که به تقوی ماند دست نارسان	٣٢٨١/٣
	چون فناش ازفقرپیرایه شود	او محمّد وار بی‌سایه شود	٦٧٢/٥
	فقر فخری بهر آن آمد سَنی	تازطمّاعان گریزم در غَنی	٧١٥/٥
	زان رسولی کش حقایق داد دست	کادَ فقرٌ اَنْ یکونْ کفر آمدست ـ	٢٨١٩/٥
ث:	ای شهان کُشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زو بتر دراندرون	١٣٧٣/١
	مصطفی فرمود گر گویم براست	شرح آن دشمن که درجان شماست	١٩١١/٢
	ما چوواقف گشته‌ایم ازچون وچند	مهر بر لبهای مابنهاده‌اند ـ	٣٥٢٦/٦
	درخبر بشنو تواین پندنکو	بین جَنبَیکم لکم اَعدیٰ عدو	٤٠٦٦/٣
ج:	بهراین بو گفت احمد درعظات	دایماقُرّةُ عینی فی‌الصَّلوة	٣٢٣٥/٢
	گفت پیغمبر که عَیناای تَنام	لاینامُ قلب عن ربِّ الأنام	٣٥٤٩/٢
	چشم من خفته دلم بیداردان	شکل بی‌کار مرا بر کاردان	٣٥٤٨/٢
چ:	گرنگشتی دیو جسم آنرا اکول	اَسْلَمَ الشیطان نفرمودی رسول	٢٨٩/٥
	اَسْلَمَ الشیطان آنجا شد پدید	که یزیدی شد زفضلش بایزید	٣٦٤٩/٦
ح:	وارهی زین روزی ریزهٔ کثیف	درفتی درلوت و درقوت شریف	١٧٤٣/٥
	یا ابیتُ عندَ ربّی خواندی	دردل دریای آتش راندی	٢٠٠٨/٦
خ:	چون ابیتُ عندَ ربّی فاش شد	یُطْعِمُ و یُسْقی کنایت زآش شد	٣٧٤٠/١
	هیچ بی‌تأویل این را درپذیر	تادرآید در گلوچون شهد و شیر	٣٧٤١/١
٢١٥ الف:	پیشه‌اش اندر ظهور و درکمون	اِهْدِ قومی اَنّهم لایَعلَمون	١٦٩/٦
	ای مسلمان خودادب اندرطلب	نیست الّا حمل از هر بی‌ادب ـ	٧٧١/٤
	زآتش این ظالمانت دل کباب	از تو جمله اِهْدِ قومی بدخطاب	١٨٧١/٢
ب:	گفت پیغمبر که معراج مرا	نیست برمعراج یونس اجتبا	٤٥١٢/٣
پ:	آخرین قرنها پیش از قرون	در حدیثست آخرون السّابقون	٣٠٥٦/٢

	ت:	همچو عیسی بر سرش گیرد فرات	کایمنی از غرقه در آب حیات -	۱۱۸۶/۶
۲۱۶	ب:	آنکه یابد بوی حق را از یمن	چون نیابد بوی باطل را زمن -	۱۶۱/۳
		که محمد گفت بر دست صبا	از یمن می‌آیدم بوی خدا	۱۸۲۷/۴
	پ:	احمد آخر زمان را انتقال	در ربیع اول آید بی جدال	۲۵۸۵/۴
	ت:	گفت طوبیٰ مَن رَآنی مصطفی	والّذی یُبصِر لِمَن وجهی رَأیٰ	۱۹۴۶/۱
		چون چراغی نور شمعی را کشید	هر که دید آن را یقین آن شمع دید -	۱۹۴۷/۱
		گفت پیغمبر که در بحر هموم	در دلالت دان تو یاران را نجوم -	۱۵۹۵/۶
۲۱۷	الف:	زین سبب پیغمبر با اجتهاد	نام خود وان علی مولا نهاد -	۴۵۳۸/۶
	ب:	گفت پیغمبر علی را کای علی	شیر حقّی پهلوانی پردلی	۲۹۵۹/۱
		از علی آموز اخلاص عمل	شیر حقّ را دان مطهّر از دغل	۳۷۲۱/۱
	پ:	مصطفی زین گفت کای اسرار جو	مرده را خواهی که بینی زنده تو -	۷۴۲/۶
		جان بسی کندی واندر پرده‌ای	زانکه مردن اصل بد ناورده‌ای	۷۲۳/۶
		نه چنان مرگی که در گوری روی	مرگ تبدیلی که در نوری روی -	۷۳۹/۶
	ت:	پس زده یار مبشّر آمدی	همچو زرّ ده دهی خالص شدی	۷۴۴/۵
	ج:	آن بلال صدق در بانگ نماز	حَیَّ را هَیَّ همی خواند از نیاز -	۱۷۲/۳
		کای خسان نزد خدا هَیِّ بلال	بهتر از صد حیّ و خیّ و قیل وقال	۱۷۷/۳
		گر حدیثت کژ بود معنیت راست	آن کژیِ لفظ مقبول خداست	۱۷۱/۳
	چ:	گفت پیغمبر صباحی زید را	کیف اصبحت ای صحابی باصفا -	۳۵۰۰/۱
	ح:	بهر این بعضی صحابه از رسول	ملتمس بودند مکر نفس غول -	۳۶۶/۱
	خ:	گفت فرمانم چنین دادست اله	که گدایانه برو نانی بخواه -	۲۷۸۵/۵
		نیست زُر غِبّاً وظیفهٔ عاشقان	سخت مستسقیست جان صادقان -	۲۶۷۱/۶
۲۱۸	الف:	جان بسی کندی و اندر پرده‌ای	زانکه مردن اصل بد ناورده‌ای	۷۲۳/۶
	ب:	گفت موتوا کُلُّکُم مِن قبل آن	یأتیَ الموت تَموتوا بالفتن	۲۲۷۳/۴
	پ:	او جمیلست و مُحبٌّ للجمال	کی جوان نو گزیند پیرزال	۷۹/۲
	ت:	گفت پیغمبر که شیخ رفته پیش	چون نبی باشد میان قوم خویش	۱۷۷۴/۳
		در حُدَیبیّه شدی حاضر بدین	وان صحابه بیعتی را هم قرین	۷۴۳/۵
		چون بدادی دست خود در دست پیر	پیر حکمت که علیمست و خطیر	۷۴۱/۵
۲۱۹	ب:	گفت پیغمبر به اعرابی ما	صَلِّ إنّکَ لم تُصَلِّ یافَتیٰ	۳۳۹۰/۱
	پ:	پس نکو گفت آن رسول خوش جواز	ذرّه‌یی عقلت به از صوم و نماز -	۴۵۴/۵

٢٢٠ الف: بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت | هر که خود بشناخت یزدان را شناخت ٢١١٤/٥
آن ایاز از زیرکی انگیخته | پوستین و چارقش آویخته - ١٨٥٧/٥
پ: آن همه اندیشهٔ پیشانها | می‌شناسد از هدایت جانها - ١٦٨٤/١
حکمت قرآن چو ضالّهٔ مؤمنست | هر کسی در ضالّهٔ خود موقنست ٢٩١٠/٢
ت: اشتری گم کردی و جستیش چست | چون بیابی چون ندانی کان تست - ٢٩١١/٢
حکمت قرآن چو ضالّهٔ مؤمنست | هر کسی در ضالّهٔ خود موقنست ٢٩١٠/٢
هر که در روز الست آن شیر خورد | همچو موسی شیر را تمییز کرد ٢٩٧٠/٢
ث: ضالّهٔ حکمت که گم کردهٔ دلست | پیش اهل دل یقین آن حاصلست ٢٣٨١/١
روح آن کس کو بهنگام الست | دید رب خویش و شد بی خویش و مست ١٦٦٧/٢

٢٢١ الف: چونکه حق رشّ علیهم نوره | مفترق هرگز نگردد نور او ١٨٩/٢
مفترق شد آفتاب جانها | در درون روزن ابدانها - ١٨٦/٢
ب: مشرکان را زان نجس خواندست حق | کاندرون پشک زادند از سبق ٢٩٦/٤
پ: زین وصیت کرد ما را مصطفی | بحث کم جویید در ذات خدا ٣٧٠٠/٤
ت: لیك می‌خواهی که در افعال ما | بازجویی حکمت و سرّ بقا ٣٠٠٥/٤
جز که لا احصی نگوید او زجان | کز شمار و حد برونست آن بیان ٣٧١٠/٤

٢٢٢ الف: مصطفی فرمود از گفت جحیم | کو به مؤمن لابه گر گردد ز بیم - ١٢٤٨/٢
گشتن این نار نبود جز به نور | نورك اطفا نارنا نحن الشکور - ٣٤٨١/٣
ب: زانکه دوزخ گوید ای مؤمن تو زود | برگذر که نورت آتش را ربود ٢٧٠٩/٤
زآتش عاشق از ین روای صفی | می‌شود دوزخ ضعیف و منطفی ٤٦٠٨/٦
پ: نیم جان بستاند و صد جان دهد | آنکه در وهمت نیاید آن دهد ٢٤٥/١
آن دهد حقشان که لا عین رأت | که نگنجد در زبان و در لغت ٢٧٠٢/٦

٢٢٣ الف: گفت پیغمبر ز سرمای بهار | تن مپوشانید یاران زینهار ٢٠٤٦/١
راویان این را بظاهر برده‌اند | هم بران صورت قناعت کرده‌اند ٢٠٤٩/١
ب: گفت پیغمبر که دایم بهر پند | دو فرشته خوش منادی می‌کنند ٢٢٢٣/١
پ: کان رسول حق بگفت اندر بیان | اینکه منهومان هما لایشبعان - ٣٨٨٣/٦
غیر دنیا پس چه باشد آخرت | کت کند زینجا و باشد رهبرت ٣٨٨٦/٦
خواب بیداریست چون با دانشست | وای بیداری که با نادان نشست ٣٩/٢
این همه علم بنای آخرست | که عماد بود گاو و اشترست ١٥١٨/٤
ت: از دم حبّ الوطن بگذر مه ایست | که وطن آن سوست جان این سوی نیست ٢٢١١/٤
ث: شاوروهنّ پس آنگه خالفوا | انّ من لم یعصهنّ تالف - ٢٩٥٦/١
مشورت با نفس خویش اندر فعال | هر چه گوید عکس آن باشد کمال ٢٢٧٥/٢

	نفس خود را زن شناس از زن بتر	زانکه زن جزویست نفست کلّ شر	۲۲۷۲/۲
ج:	چون پی یسکن الیهاش آفرید	کی تواند آدم از حوّا برید	۲۴۲۶/۱
	گفت پیغمبر که زن بر عاقلان	غالب آید سخت و بر صاحبدلان	۲۴۳۳/۱
	کم بودشان رقت و لطف و وداد	زآنکه حیوانیست غالب بر نهاد	۲۴۳۵/۱
۲۲۴ الف:	چون پیمبر گفت مؤمن مزهرست	در زمان خالیی ناله گرست	۴۲۱۳/۶
ب:	چشم مهتر چون به آخر بود جفت	پس بدان دیده جهان را جیفه گفت -	۳۴۷۵/۶
پ:	مال را کز بهر دین باشی حمول	نعم مال صالح خواندش رسول -	۹۸۴/۱
۲۲۵ ب:	هین مکن خود را خصی رهبان مشو	زآنکه عفت هست شهوت را گرو	۵۷۷/۵
	رنج بدخویان کشیدن زیر صبر	منفعت دادن به خلقان همچو ابر	۴۸۱/۶
پ:	مرغ گفتش خواجه در خلوت مه ایست	دین احمد را ترهّب نیك نیست -	۴۷۸/۶
ت:	آن یکی آمد در یاری بزد	گفت یارش کیستی ای معتمد	۳۰۵۶/۱
۲۲۶ ت:	می‌نماید اعتقاد و گاه گاه	آن رگ فلسف کند رویش سیاه	۳۲۸۶/۱
	گر فرومانندی زدفع خصم خویش	مذهب ایشان برافتادی زپیش -	۳۲۱۵/۵
ث:	پوزبند وسوسه عشق است و بس	ورنه کی وسواس را بستست کس	۳۲۳۰/۵
ج:	بهر این گفت آن نبی مستجیب	رمز الاسلام فی الدنیا غریب -	۹۲۵/۵
۲۲۷ الف:	عهد عیسی بود و نوبت آن او	جان موسی او و موسی جان او -	۳۲۵/۱
	در میان امت مرحوم باش	سنت احمد مهل محکوم باش	۴۸۳/۶
ب:	امت مرحومه زین روخواندمان	آن رسول حق و صادق در بیان	۳۱۲۰/۱
	ظاهر آن شاخ اصل میوه‌است	باطناً بهر ثمر شد شاخ هست -	۵۲۲/۴
پ:	مصطفی زین گفت کآدم و انبیا	خلف من باشند درز یر لوا	۵۲۵/۴
ت:	بهر این فرمود پیغمبر که من	همچو کشتی‌ام به طوفان زمن -	۵۳۸/۴
ج:	این چنین شه رازلشکر زحمتست	لیك همره شد جماعت رحمتست	۳۰۱۷/۱
	رازگویان با زبان و بی‌زبان	الجماعه رحمه را تأویل دان	۲۶۳۶/۶
	بر مسلمانان نمی‌آری تو رحم	مؤمنان خویشند و یك تن شحم و لحم	۳۲۴۷/۴
	مؤمنان معدود لیك ایمان یکی	جسمشان معدود لیکن جان یکی	۴۰۸/۴
	مؤمنان آیینهٔ همدیگرند	این خبر می از پیمبر آورند	۱۳۲۸/۱
	گرنه کوری این کبودی دان زخویش	خویش را بدگو مگو کس را تو بیش -	۱۳۳۰/۱
چ:	پیش چشمت داشتی شیشهٔ کبود	زان سبب عالم کبودت می‌نمود	۱۳۲۹/۱
	نه نجومست و نه رملست و نه خواب	وحی حق والله اعلم بالصواب	۱۸۵۲/۴
	نیست آن ینظر بنورالله گزاف	نور ربانی بود گردون شکاف	۳۴۰۰/۴

ح:	گفت پیغمبر که هست از امتم	کو بودهم گوهر و هم همتم	۳٤٦۲/۱
۲۲۸ پ:	ماعیال حضرتیم و شیرخواه	گفت الخلق عیالٌ للاله	۹۲۷/۱
	آن رسول حق قلاوزسلوك	گفت الناس علی دین الملوك	۱۵۹۳/۵
ت:	تابگفته مصطفی شاه نجاح	الشماحُ بالْولی النُّهیٰ رَباح	۳۵۷۲/٦
	ما نَقَص مالٌ مِن الصَّدَقات قَط	اِنَّماالخیرات نِعمَ المرتَبط	۳۵۷۲-۳/٦
	مصطفی کرد این وصیّت بابنون	اطعموا الاذناب ممّا تأکلون	۳۹۷۵/٦
۲۲۹ الف:	کزاگر گفتن رسول باوفاق	منع کرد و گفت آن هست ازنفاق	۷۳۷/۲
	درحدیث آمد که تسبیح ازریا	همچو سبزهٔ گولخن دان ای کیا	۱۰۱۷/۲
ب:	آنچنان که گفت پیغمبر زنور	که نشانش آن بودانـدرصدور	۳۰۸۲/٤
	لاجرم کافر خورد در هفت بطن	دین ودل باریك ولاغر زفت بطن	۹۳/۵
پ:	ازصحابه خواجه یی بیمار شد	وندران بیمار یش چون تار شد	۲۱٤۱/۲
	دید پیغمبر یکی جوقی اسیر	که همی بردند و ایشان درنفیر	٤٤۷۳/۳
	ورندانی این دو فکرت از گمان	لاخلا به گوی و مشتاب و مران	۳٤۹۳/۳
	در بُیوع آن کن تو از خوف غرار	که رسول آموخت سه روز اختیار	۳۵٤۳/٦
۲۳۰ الف:	آدمی راا و به خویش اسما نمود	دیگران را زآدم اسما می گشود	۱۹٤۳/۱
	گفت پیغمبر که نفحتهای حق	اندر ین ایام می آرد سبق	۱۹۵۱/۱
ب:	چون خری پابسته تُشدد ازخری	هردو پایش بسته گردد برسری	۱٤۹۵/٤
	در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید	۱٤۹۷/٤
پ:	یك گُرُه مستغرق مطلق شدند	همچو عیسی با ملك ملحق شدند	۱۵۰٦/٤
	قسم دیگر با خران ملحق شدند	خشم محض و شهوت مطلق شدند	۱۵۰۹/٤
	ماند یك قسم دگراندر جهاد	نیم حیوان نیم حیّ بارشاد	۱۵۳۱/٤
	جامهای زرکشی را یافتن	دُرها از قعر دریا یافتن	۱۵۱۵/٤
۲۳۱ ب:	طایفهٔ نخچیر دروادی خوش	بوده اند از شیراندرکشمکش	۹۰۰/۱
	حق قلم بروی نهد از لامکان	آنکه او ساکن شود از کن فکان	۱۳۸۱/۱
	سهل شیری دان که صفها بشکند	شیر آنست آنکه خود را بشکند	۱۳۸۹/۱
پ:	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی	۱۵٤۷/۱
	جملهٔ عالم زان غیور آمد که حق	برد درغیرت بر ین عالم سبق	۱۷٦۳/۱
ت:	بود شخصی مفلسی بی خان ومان	مانده درزندان و بندبی امان	۵۸۵/۲
	هیچ کنجی بی دد وبی دام نیست	جز به خلوتگاه حق آرام نیست	۵۹۱/۲
	والله از سوراخ موشی در روی	مبتلای گربه چنگالی شوی	۵۹۳/۲

	دید موسی یک شبانی را به راه	کو همی گفت ای گزینندهٔ اله -	۱۷۲۰/۲
	ما زبان را ننگریم و قال را	ما درون را بنگریم و حال را	۱۷۵۹/۲
ث:	ای ضیاء الحق حسام الدین بیار	این سوم دفتر که سنت شد سه بار	۱/۳
ج:	خلق ما بر صورت خود کرد حق	وصف ما از وصف او گیرد سبق	۱۱۹٤/٤
چ:	پادشاهی داشت یک برنا پسر	باطن و ظاهر مزیّن از هنر -	۳۰۸۵/٤
	گفت روهر که غم دین برگزید	باقی غمها خدا از وی برید	۳۱۳۷/٤
ح:	آمده اول به اقلیم جماد	وزجمادی درنباتی اوفتاد -	۳٦۳۷/٤
	چون ندانستم که آن غم و اعتلال	فعل خوابست و فریبست وخیال	۳٦۵۳/٤
	همچنان دنیا که حلم نایمست	خفته پندارد که این خود دایمست	۳٦۵٤/٤
	این جهان را که بصورت قایمست	گفت پیغمبر که حلم نایمست	۱۷۳۳/۳
خ:	سید ترمد که آنجا شاه بود	مسخرهٔ او دلقک آگاه بود -	۲۵۱۰/٦
	چون طمأنینه‌ست صدق با فروغ	دل نیارامد به گفتار دروغ	۲۵۷٦/٦
۲۳۲ ب:	بشنو از اخبار آن صدر صدور	لاصلوة تمّ الأ بالحضور -	۳۸۱/۱
	نه تو گفتی قاید اعمی به راه	صد ثواب واجر یابد ازاله	۱٤٦۸/٤
پ:	گفت پیغمبر که رنجوری بلاغ	رنج آرد تا بمیرد چون چراغ -	۱۰۷۰/۱
	گفت پیغمبر که هستند از فنون	اهل جنّت از خصومتها زبون -	٤۵۷۱/۳
ت:	زان نبی دنیات را سحّاره خواند	کو به افسون خلق را درچه نشاند	۳۱۹۳/٤
	اکثر اهل الجنّه البُله ای پدر	بهراین گفتست سلطان البشر -	۱٤۲۰/٤
۲۳۳ ب:	پادشاهی دو غلام ارزان خرید	بایکی زان دو سخن گفت و شنید -	۸٤۳/۲
	گفت پیغمبر که هر که از یقین	داند او پاداش خود در یوم دین	۸۹۵/۲
	در حدیث آمد که تسبیح از ریا	همچو سبزهٔ گولخن دان ای کیا	۱۰۱۷/۲
پ:	یک حکایت گوش کن ای نیک پی	مسجدی بد بر کنار شهری -	۳۹۲۲/۳
	در خبر بشنو تو این پند نکو	بین جنبیکم لکم اعدی عدو	٤۰٦٦/۳
	گفت پیغمبر که انّ فی البیان	سحر او حق گفت آن خوش پهلوان	٤۰۷۹/۳
	گفت پیغمبر که جاد فی السّلف	بالعطیّه من تیقن بالخلف	٤۱۰۳/۳
	کلّکم راع نبی چون راعیست	خلق مانند رمه او ساعیست	٤۱٤٦/۳
ت:	گفت پیغمبر که هر که سر نهفت	زود گردد با مراد خویش جفت	۱۷٦/۱
	صوفیان بر صوفیی شنعه زدند	پیش شیخ خانقاهی آمدند -	۳۵۰٦/۲
	در خبر خیرالامور اوساطها	نافع آمد زاعتدال اخلاطها	۳۵۱۲/۲
	بود شیخی رهنمایی پیش ازین	آسمانی شمع برروی زمین -	۱۷۷۲/۳
	گفت پیغمبر که روز رستخیز	کی گذارم مُجرمان را اشک ریز	۱۷۸۳/۳
	بود شاهی بود او را بنده‌یی	مرده عقلی بود و شهوت زنده‌یی -	۱٤۹۰/٤

		گفت پیغمبر که احمق هر که هست	او عدوّ ماست و غول رهزنست	۱۹٤۷/٤
		سید ترمد که آنجا شاه بود	مسخرهٔ او دلقك آگاه بود	۲۵۱۰/۶
		گفت الصّدقه مَرَدٌ للبلا	داوِ مرضاک بصدقه یافتی	۲۵۹۱/۶
	ث:	طایفهٔ نخچیر در وادی خوش	بوده‌اند از شیر اندر کشمکش	۹۰۰/۱
		گوش من لایلدغ المؤمن شنید	قول پیغمبر به جان و دل گزید	۹۰۷/۱
		گفت پیغمبر به آواز بلند	با توکل زانوی اشتر ببند	۹۱۳/۱
		مال را کز بهر دین باشی حمول	نعم مال صالح خواندش رسول	۹۸٤/۱
		جمله گفتند ای حکیم با خبر	الحذر دع لیس یُغنی عن قدر	۹۰۸/۱
		ما عیال حضرتیم و شیرخواه	گفت الخلق عیال للاله	۹۲۷/۱
		گفت پیغمبر بکن ای رای زن	مشورت کالمستشار مؤتمن	۱۰٤٤/۱
۲۳٤	الف:	آن یکی در عهد داود نبی	نزد هر دانا و پیش هر غبی	۱٤۵۰/۳
		خوی دارم در نماز آن التفات	معنی قرة عینی فی الصّلات	۲٤۰۱/۳
	ب:	دید موسی یك شبانی را به راه	کو همی گفت ای گزیننده اله	۱۷۲۰/۲
		آنکه گفت انی مرضت لم تعد	من شدم رنجور او تنها نشد	۱۷۳۸/۲
		آمد از حق سوی موسی این عتاب	کای طلوع ماه دیده تو زجیب	۲۱۵٦/۲
		تا توانی پا منه اندر فراق	ابغض الاشیاء عندی الطّلاق	۱۷۵۲/۲
	پ:	در خبر آمد که آن معاویه	خفته بد در قصر در یك زاویه	۲٦۰٤/۲
		عجّلوا الطاعات قبل الفوت گفت	مصطفی چون دُرّ معنی می‌بسفت	۲٦۱۳/۲
		قول پیغمبر قبوله یفرض	ان تمارضتم لدینا تمرضوا	۱۵۸۰/۳
۲۳۵	ب:	ابر برناید پی منع زکات	وز زنا افتد وبا اندر جهات	۸۸/۱
	پ:	بچّه بیرون آر از بیضهٔ نماز	سرمزن چون مرغ بی‌تعظیم وساز	۲۱۷۵/۳
	ت:	روی نا شسته نبیند روی حور	لاصلوة گفت الاّ با لطّهور	۳۰۳۳/۳
	ث:	گفت پیغمبر که دستت هرچه برد	بایدش در عاقبت وا پس سپرد	۵٤۸/۲
		مستمع او قایل او بی احتجاب	زانکه الأذنان مِن الرأس ای مُثاب	۱۰۲٤/٦
۲۳٦	الف:	همچنانکه گفت آن یار رسول	چون نبی برخواندی بر ما فصول	۳۲٤٤/۵
		أنصتوا یعنی که آبت را بلاغ	هین تلف کم کن که لب خشکست باغ	۳۱۹۹/۵
	ب:	گفت پیغمبر که جنّت از اله	گر همی خواهی زکس چیزی مخواه	۳۳۳/٦
	پ:	لیسَ یألف لیسَ یؤلف جسمه	لیس الاّ شُحّ نفسی قسمه	۳٤۳۵/۵
		گشته باشد همچو سگ فی راکول	مسترهٔ نحله برقول رسول	۳۵٤۹/٦
۲۳۷	ب:	گفت پیغمبر علی را کای علی	شیر حقی پهلوانی پردلی	۲۹۵۹/۱

گفت پیغمبر زغیب این را جلی در مقالات نوادر باعلی ۲۷۳/۵

پ: از علی آموز اخلاص عمل شیر حق را دان مطهّر از دغل - ۳۷۲۱/۱

چون تو بابی آن مدینهٔ علم را چون شعاعی آفتاب حلم را ۳۷۶۳/۱

تو ترازوی احد خو بوده‌ای بل زبانهٔ هر ترازو بوده‌ای ۳۹۸۲/۱

ت: زین سبب پیغمبر بااجتهاد نام خود وان علی مولا نهاد ۴۵۳۸/۶

کی توان با شیعه گفتن از عمر کی توان بربط زدن در پیش کر ۳۲۰۱/۳

روز عاشورا همه اهل حلب باب انطاکیه اندر تا به شب - ۷۷۷/۶

۲۳۹ الف: این چنین جذبیست نی هر جذب عام که نهادش فضل احمد والسّلام ۱۵۶۱/۴

گنج مخفی بُد ز پری چاک کرد خاک را تابان‌تر از افلاک کرد - ۲۸۶۲/۱

و: کنتُ کنزاً رحمةً مخفیّةً فابتعثتُ امّةً مهدیّةً - ۳۶۴/۲

و: خانه برکن کز عقیق این یمن صد هزاران خانه شاید ساختن - ۲۵۴۰/۴ (ع)

ب: گفت پیغمبر که شیخ رفته پیش چون نبی باشد میان قوم خویش ۱۷۷۴/۳

چون پیمبر گفت مؤمن مِزهرست در زمان خالیی ناله گرست ۴۲۱۳/۶

پ: نه بگفتست آن سراج امّتان این جهان و آن جهان را ضرّتان ۳۲۰۸/۴

۲۴۰ الف: بهر این فرمود آن شاه نبیه مصطفی که الولد سرّ ابیه - ۳۱۱۶/۴

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست مصطفی فرمود دنیا ساعتیست ۱۱۴۲/۱

ب: گفت پیغمبر خداش ایمان نداد هر کرا صبری نباشد در نهاد ۶۰۱/۲

چشم مهتر چون به آخر بود جفت پس بدان دیده جهان را جیفه گفت ۳۴۷۵/۶

ث: عقل قربان کن به پیش مصطفی حَسبیَ الله گو که اللّهم کَفیٰ ۱۴۰۸/۴

۲۴۲ ب: معصیت کردی به از هر طاعتی آسمان پیموده‌ای در ساعتی - ۳۸۳۰/۱

جمله دانایان همین گفته همین هست دانا رحمة للعالمین - ۷۱۷/۱

هر نفس نو می‌شود دنیا وما بیخبر از نو شدن اندر بقا - ۱۱۴۴/۱

کودک اوّل چون بزاید شیرنوش مدتی خاموش باشد جمله گوش ۱۶۲۳/۱

دو سرانگشت بر دو چشم نه هیچ بینی از جهان انصاف ده ۱۴۰۱/۱

ده چراغ ار حاضر آید در مکان هر یکی باشد بصورت غیر آن ۶۷۸/۱

گفت شیر آری ولی ربّ العباد نردبانی پیش پای ما نهاد ۹۲۹/۱

آب در کشتی هلاک کشتیست آب اندر زیر کشتی پشتیست ۹۸۵/۱

کوزهٔ سربسته اندر آب زفت از دل پر باد فوق آب رفت - ۹۸۷/۱

این سبب چبوَد به تازی گو رسَن اندرین چه این رسن آمد به فن ۸۴۷/۱

زر و نقره گر نبودندی نهان پرورش کی یافتندی زیر کان ۱۷۸/۱

و: گر بصورت آدمی انسان بدی احمد و بوجهل خود یکسان بدی ۱۰۱۹/۱

	و: جزویک روز پست پیوسته به کل	ورنه خود باطل بدی بعث رسل	۲۸۱۲/۱
	چونکه کلیّات را رنجست ودرد	جزوایشان چون نباشد روی زرد	۱۲۹۰/۱
پ:	شمس در خارج اگرچه هست فرد	می توان هم مثل او تصو یر کرد -	۱۲۰/۱
	اوّل آنکس کاین قیاسکها نمود	پیش انوار خدا ابلیس بود	۳۳۹۶/۱
	پای استد لالیان چوبین بود	پای چوبین سخت بی تمکین بود	۲۱۲۸/۱
	جزبه مصنوعی ندیدی صانعی	بسرقیساس اقترانی قانعی	۵۶۸/۵
	عمر درمحمول ودر موضوع رفت	بی بصیرت عمر درمسموع رفت	۵۶۶/۵
	نفس سوفسطایی آمد می‌زنش	کش زدن سازد نه حجت گفتنش	۳۵۰۰/۲
	هر کسی از ظنّ خود شدیار من	از درون من نجست اسرار من	۶/۱
	و: ازغلط ایمن شوند وازذهول	بانگ مه غالب شود بر بانگ غول	۳۷۶۱/۱
	و: بشکن آن‌شیشهٔ کبود وزرد را	تا شناسی گرد را ومرد را	۳۹۵۹/۱
ت:	گرچه ازیك وجه منطق کاشفست	لیك از ده وجه پرده و مُکتَنِفست	۲۹۷۳/٤
	می‌فزاید در وسایط فلسفی	از دلایل بازبرعکسش صفی	۵۶۹/۵
۲٤۳ الف:	خود هنر آن دان که دیدآتش عیان	نه گپ دلّ علی النّار الدخان	۲۵۰۵/٦
	چون دلیلت نیست جز این ای پسر	گوه می‌خوردر کمیزی می‌نگر	۲۵۰۷/٦
ب:	ای دلیل تو مثال آن عصا	درکفت دلّ علی عیب العمیٰ	۲۵۰۸/٦
	چشم اگر داری تو کورانه میا	ورنداری چشم دست آورعصا -	۲۷٦/۳
	دامن او گیر کودادت عصا	درنگر کآدم چهادید از عصیٰ	۲۱٤۰/۱
پ:	آنچه حق آموخت مر زنبور را	آن نباشد شیر را وگور را	۱۰۰۹/۱
ت:	مدح تعریفست وتخریق حجاب	فارغست از شرح وتعریف آفتاب	۸/۵
	جز به مصنوعی ندیدی صانعی	بر قیاس اقترانی قانعی -	۵٦۸/۵
۲٤٤ ب:	فلسفی ازنوع دیگر کرده شرح	باحثی مر گفت اورا کرده جرح	۲۹۲٤/۲
	از مفلسف گویم و سودای او	یا زکشتیها و دریاهای او	۲۲۲۳/٦
پ:	من نبینم روی خود را ای شمن	من ببینم روی تو تو روی من	۸۸۳/۲
	تا ببینند مؤمن وگبرو جهود	که درین صندوق جز لعنت نبود	٤٤۸۸/٦
	هر که را آتش پناه وپشت شد	هم مجوسی گشت و هم زردشت شد	۳۹۲۲/۱
	همچو ترسا که شمارد با کشش	جرم یکساله زنا وغل و غش	[illegible]/۵
	قوم عیسی را بُد اندر داروگیر	حاکمانشان ده امیر و دو امیر -	٤۵۸/۱
	بود در انجیل نام مصطفی	آن سر پیغمبران بحر صفا	۷۲۷/۱
ت:	اختلاف خلق از نام اوفتاد	چون به معنی رفت آرام اوفتاد -	۳٦۸۰/۲

۲۴۵ الف: این عرضهای نماز و روزه را — چونکه لایبقی زمانین انتفی ـ ۹۴۶/۲
ب: برزمین گرنیم گزراهی بود — آدمی بی وهم ایمن می رود ۱۵۵۹/۳
پ: صاحب خرمن همی گوید که هي — ای زکوری پیش تو معدوم شی ۸۰۸/۶

۲۴۶ الف: نقش باشد پیش نقاش و قلم — عاجز و بسته چو کودك در شکم ـ ۶۱۱/۱
این معیّت با حقست وجبرنیست — این تجلّی مهست این ابر نیست ۱۴۶۴/۱
اختیاری هست ما را بی گمان — حس را منکر نتانی شد عیان ۲۹۶۷/۵
گرهمی دانی ره نیکوپرست — ورندانی چون بدانی کاین بدست ـ ۱۳۴۴/۴
پ: در خرد جبر از قدررسواترست — زانکه جبری حسّ خودرا منکرست ۳۰۰۹/۵
در هران کاری که میلستت بدان — قدرت خود را همی بینی عیان ـ ۶۳۵/۱
جبر توخفتن بود در ره مخسپ — تا ببینی آن در و درگه مخسپ ۹۴۰/۱
ث: پس تسفسط آمد این دعوی جبر — لاجرم بدتر بود زین روزگبر ۳۰۱۵/۵
حسرت وزاری گه بیمار یست — وقت بیماری همه بیدار یست ۶۲۳/۱
ج: گر بپرّانیم تیر آن نی زماست — ما کمان و تیراندازش خداست ۶۱۶/۱
چ: درك وجدانی به جای حس بوَد — هر دو دریك جدول ای عم می‌رود ـ ۳۰۲۲/۵

۲۴۷ الف: مرمغی را گفت مردی کای فلان — هین مسلمان شو بباش از مؤمنان ـ ۲۹۱۲/۵
من اگر ننگ مغان یا کافرم — آن نیم که بر خدا این ظن برم ۲۹۳۰/۵
آنکه او خواهد مراد اوشود — از که کارمن دگر نیکو شود ـ ۲۹۳۶/۵
ب: این بود تأویل اهل اعتزال — وان آنکس کو ندارد نورحال ۱۰۲۷/۳
چون اَبیتُ عند ربّی فاش شد — یطعم و یسقی کنایت زآش شد ۳۷۴۰/۱

۲۴۸ الف: گر نبودی حسّ دیگر مر ترا — جز حس حیوان زبیرون هوا ۶۶/۲
ب: چشم حس را هست مذهب اعتزال — دیدهٔ عقلست سنّی در وصال ۶۱/۲
پ: فاش تسبیح جمادات آیدت — وسوسهٔ تأویلها نربایدت ۱۰۲۲/۳
ت: اختلاف عقلها در اصل بود — بروفاق سنّیان باید شنود ۱۵۳۹/۳
ح: این نجوم وطب وحی انبیاست — عقل و حس را سوی بی سوره کجاست ۱۲۹۴/۴

۲۴۹ الف: از توای بی نقش با چندین صور — هم مشبّه هم موحّد خیره سر ۵۷/۲
کای سجودم چون وجودم ناسزا — مر بدی را تو نکویی ده جزا ۱۸۰۲/۲
پ: دید موسی یك شبانی را به راه — کوهمی گفت ای گزینده اله ـ ۱۷۲۰/۲
ما بری از پاك و ناپاکی همه — از گرانجانی و چالاکی همه ـ ۱۷۵۵/۲
از توی بی نقش با چندین صور — هم مشبّه هم موحّد خیره سر ۵۷/۲

۲۵۰	الف:	از خدا می خواه تا زین نکته ها	درنلغزی ورسی در منتها	٤۲۰۹/۳
	پ:	این آتاهو بود در بیرای فضول	زانحادنور نه از رای حلول	۲۰۳۸/۵
		بنگر اندر نخودی در دیگ چون	می جهد بالا چو شد زآتش زبون -	٤۱۵۹/۳
		از خدا می خواه تا زین نکته ها	در نلغزی و رسی در منتها	٤۳۰۹/۳
۲۵۱	ب:	باشریف آن کرد مرد ملتجی	که کند با آل یاسین خارجی -	۲۲۰۳/۲
		من چواسماعیلیانم بی‌حذر	بل چو اسماعیل آزادم زسر	٤۱۰۱/۳
		هریکی چون ملحدان گرده کوه	کاردمی زد پیر خود را بی‌ستوه	۲۱۲۷/٤
		ازفدایی مردمان را حیرتیست	هریکی از ما فدایی سیرتیست	۳۵٤۲/۵
	ت:	شد محمّد الپ الغ خوارزمشاه	در قتال سبزوار پُر پناه -	۸٤۵/۵
		گرعمرنامی تو اندر شهر کاش	کس بنفروشدبه صددانگت لواش -	۳۲۲۰/٦
		روز عاشورا همه اهل حلب	باب انطاکیه اندر تا به شب.	۷۷۷/٦
		از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان مطهّر از دغل -	۳۷۲۱/۱
		آنکه او تن را بدین سان پی کند	حرص میری و خلافت کی کند	۳۹٤۵/۱
		خود یکی بوطالب آن عمّ رسول	می‌نمودش شُنعهٔ عربان مَهول -	۱۹٤/٦
۲۵۲	الف:	کوری ایشان درون دوستان	حق برو یانید باغ و بوستان	۲۰۲۱/۱
	ب:	آنچنان معمور و باقی داشتت	تا که دهری از ازل پنداشتت	۲۳۱۸/۲
		آدمی داند که خانه حادثست	عنکبوتی نه که دروی عابثست	۲۳۲۰/۲
		پشّه کی داند که این باغ از کیست	کو بهاران زاد مرگش در دیست	۲۳۲۱/۲
	پ:	فلسفیی گفت چون دالی حدوث	حادثی ابر چون داند غُیوث	۲۸۳٤/٤
۲۵۳	الف:	می‌فزاید در وسایط فلسفی	ازدلایل باز بر عکسش صفی	۵٦۹/۵
	ب:	آن حکیمک وهم خواند ترس را	فهم کژ کردست او این درس را	۲۲۱۸/٦
		چون حکیمک اعتقادی کرده است	کآسمان بیضه زمین چون زرده است	۲٤۸۲/۱
	پ:	ای برادر برتو حکمت جاریه‌ست	آن زابدالست و برتو عاریه‌ست	۳۲۵۵/۱
		همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو	در ریاضت آینهٔ بی زنگ شو -	۳٤۵۹/۱
		آشنا هیچست اندر بحر روح	نیست اینجا چاره جز کشتی نوح	۳۳۵۷/٤
		بند معقولات آمد فلسفی	شهسوار عقل عقل آمد صفی	۲۵۲۷/۳
		عقل عقلت مغز و عقل تست پوست	معدهٔ حیوان همیشه پوست جوست	۲۵۲۸/۳
		ای ببرده عقل هدیه تا اله	عقل آنجا کمترست از خاک راه	۵٦۸/٤
	ث:	مرغ بربالا پّران و سایه‌اش	می‌دود برخاک پّران مرغ وش	٤۱۷/۱

۲۵۴ پ: حرف وصورت وگفت را برهم زنم — تا که بی این هرسه با تو دم زنم ۱۷۳۰/۱

۲۵۵ الف: ای دوای نخوت و ناموس ما — ای تو افلاطون وجالینوس ما ۲۴/۱
مهر حق بر چشم و بر گوش خِرد — گرفلاطونست حیوانش کند ۱۹۲۳/٤
پ: ما عدمهاییم و هستیهای ما — تو وجود مطلقی فانی نما ۶۰۲/۱
و: هستیها را سوی پس افکنده اند — نیستها را طالبند و بندهاند ۱۳۶۶/۶
و: از وجودی ترس کاکنون در وی — آن خیالت لاشّیِ و تولا شّیی ۱٤٤۷/۶
جسم سایهٔ سایهٔ سایهٔ دلست — جسم کی اندر خور پایهٔ دلست ۳۳۰۷/۶
جنس رابین نوع گشته در روش — غیبها بین عین گشته در رهش ۲۵۸۲/۲
و: عین آتش در اثیر آمد یقین — پرتو و سایهٔ ویَست اندر زمین ٤۲۲۲/۳
ت: آن همه اندیشهٔ پیشانها — می‌شناسد از هدایت جانها ۱۶۸٤/۱
مقایسه شود با: چه عجب گر روح موطنهای خویش — که بدستش مسکن و میلاد پیش ۳۶۳۲/٤
گر بصورت وانماید عقل رو — تیره باشد روز پیش نور او ۲۱۸۱/٤

۲۵۶ الف: آب مُبدّل شد درین جو چندبار — عکس ماه و عکس اختر برقرار ۳۱۷۸/۶
عمر همچون جوی نونو می‌رسد — مستمری می‌نماید در جسد ۱۱٤۵/۱
ب: پس حکیمان گفته اند این لحنها — ازدوار چرخ بگرفتیم ما ۷۳۳/٤
آن یکی با شمع برمی گشت روز — گرد بازاری دلش پُر عشق و سوز ۲۸۸۷/۵
پ: زان حدیث تلخ می گویم ترا — تا زتلخیها فروشویم ترا ٤۱۹۳/۳
لیک ننماید چو شیر ینست مدح — بد نماید زانکه تلخ افتاد قدح ۱۸۶۲/۱
ت: گرجنین را کس بگفتی در رحم — هست بیرون عالمی بس منتظم ۵۳/۳

۲۵۷ الف: گفت جالینوس با اصحاب خود — مرمرا تا آن فلان دارو دهد ۲۰۹۵/۲
پس چنین گفتست جالینوس مِه — آنچه عادت داشت بیمار آنش ده ۲۷۶/٤
آنچنانکه گفت جالینوس راد — از هوای این جهان واز مراد ۳۹۶۰/۳
راضیم کز من بماند نیم جان — که زکون استری بینم جهان ۳۹۶۱/۳
ورزجالینوس این گفت افتراست — پس جوابم بهر جالینوس نیست ۳۹۷۵/۳

۲۵۸ پ: وانکه او آن نور را بینا بوَد — شرح او کی کار بوسینا بود ۵۰۶/٤
ت: چون حکیمک اعتقادی کرده است — کآسمان بیضه زمین چون زرده است ۲٤۸۲/۱
ث: رفت درویشی زشهر طالقان — بهر صیت بوالحسین خارقان ۲۰٤٤/۶
ج: آن حکیمی را که جان از بندتن — باز رست و شد روان اندرچمن ۲۱۸۸/۶
ح: حکمت حق در قضا ودرقدر — کرد مارا عاشقان یکدیگر ٤٤۰۰/۳
و: گر نبودی عشق هستی که بدی — کی زدی نان برتو وکی تو شدی ۲۰۱۲/۵

و: دور گردونها ز موج عشق دان　　گر نبودی عشق بفسردی جهان　　۳۸۵٤/۵

۲۵۹ الف: درچنان ننگی وآنگه این عجب　　فخردین خواهد که گویندش لقب　　۱۳۵۰/۱
اندرین بحث ارخرد ره بین بدی　　فخر رازی رازدان دین بدی　　٤۱٤٤/۵
ب: پس بکوشی و به آخر از کلال　　هم توگویی خویش کالعقل عقال　　۳۳۵۳/٤
صبرکن در موزه دوزی تو هنوز　　ور بوی بی صبر گردی پاره دوز　　۳۳۵۱/٤

۲۶۰ الف: فلسفی کو منکر حنّانه است　　از حواس اولیا بیگانه است　　۳۲۸۰/۱
آنکه او را نبود از اسرار داد　　کی کند تصدیق او نالهٔ جماد　　۲۱۲۲/۱
پس چرا علمی بیاموزی به مرد　　کش بباید سینه را زان پاک کرد　　۱۱۲٦/۳
هم زبیم معجزات انبیا　　سرکشیده منکران زیر گیا –　　۲۱٤۷/۱
ب: حکمت دنیا فزاید ظنّ و شک　　حکمت دینی پرد فوق فلک　　۳۲۰۳/۲

۲۶۱ ب: لعل او گویا ز یاقوت القلوب　　نه رساله خوانده نه قوت القلوب　　۲٦۵۳/٦
و: بستهٔ شیر زمینی چون حبوب　　جوفطام خویش از قوت القلوب　　۱۲۸۵/۳
بندگان خاص علاّم الغیوب　　درجهان جان جواسیس القلوب　　۱٤۷۸/۲
و: حاجتش ناید به فعل وقول خوب　　احذر و هم هم جواسیس القلوب　　۲٤۰/۵
تادو پرباشی که مرغ یک پره　　عاجز آمد از پریدن ای سَره　　۱۵۵٤/۲
پ: اُقتلونی یا ثِقاتی لایما　　اِنّ فی قتلی حیاتی دایما　　۳۹۳٤/۱
و: تا ز زخم لخت یابم من حیات　　چون قتیل از گاو موسی ای ثِقات　　۱٤۳۷/۲
و: اُقتلونی اُقتلونی یاثِقات　　اِنّ فی قتلی حیاتا فی حیات　　۳۸۳۹/۳
و: هستی حیوان شد از مرگ نبات　　راست آمد اُقتلونی یاثقات –　　٤۱۸٦/۳
و: موت را از غیب می کرد او کدی　　اِنّ فی موتی حیاتی می زدی　　۲٦۷۵/۵
و: وان عنایت هست موقوف ممات　　تجربه کردند این ره را ثقات　　۳۸٤۰/٦
و: عمرها بر طبل عشقت ای صنم　　اِنّ فی موتی حیاتی می زنم　　٤۰٦۲/٦
خطوتینی بود این ره تا وصال　　مانده ام در ره زشستت شصت سال　　۱۵٤۹/٤
کان خدای خوب کار بردبار　　هدیه ها را می دهد در انتظار　　۱۷۵۰/۵
ت: سرّ اَشتَبنا لَگُردیّاً بدان　　راز اَصْبَحنا عَرابیاً بخوان　　۳٤٦۵/۱
با مریدان آن فقیر محتشم　　بایزید آمد که نک یزدان منم　　۲۱۰۲/٤

۲۶۲ ب: زین همه انواع دانش روز مرگ　　دانش فقرست ساز راه و برگ　　۲۸۳٤/۱
پس نهانیها به ضدّ پیدا شود　　چونکه حق را نیست ضد پنهان بود　　۱۱۳۱/۱
پ: این چنین رخصت بخواندی در وسیط　　یابُدست این مسئله اندر محیط　　۲۲۱۰/۲
ت: ورمثالی خواهی از علم نهان　　قصّه گو از رومیان و چینیان –　　۳٤٦٦/۱

	مورکی با کاغذی دید او قلم	گفت با موری دگر این راز هم -	۳۷۲۱/٤
	از برای دیدنش مردم بسی	اندران ظلمت همی شد هرکسی	۱۲۶۰/۳
ث:	قلعه و یران کرد و از کافرستد	بعداز ان برساختش صد برج وسد	۳۱۰/۱
	آب را ببرید وجو راپاك کرد	بعد از ان درجو روان کرد آب خورد	۳۰۸/۱
ج:	آلتِ اِشکار خود جز سگ مدان	کمترك انداز سگ را استخوان	۲۸۷۶/۱
	جنبش خلق از قضا و وعده است	تیمزی دندان زسوز معده است	۳۰۷۹/۳
	طفل شد مکتب پی کسب هنر	برامید مرغ با لطف پدر	۲۷۹۲/۱
مقایسه شود با:	که برو گشاب تا مرغت خرم	یا مویز وجوز و فستق آورم	۲۵۷۸/٤
	آن یکی افتاد بی هوش وخمید	چونکه دربازار عطاران رسید -	۲۵۷/٤
چ:	شه چو حوضی دان و هرسو لولها	وزهمه آب روان چون دولها	۲۸۲۱/۱
	همچو آن شخص درشت خوش سخن	درمیان ره نشاند او خاربن -	۱۲۲۷/۲
ح:	آمد از حق سوی موسی این عتاب	کای طلوع ماه دیده تو ز جیب	۲۱۵۶/۲
	از علی آموز اخلاص عمل	شیرحق را دان مطهر از دغل -	۳۷۲۱/۱
خ:	مصطفی آمد که سازد همدمی	کَلِّمینی یا حمیرا کَلِّمی	۱۹۷۲/۱
	دی سؤالی کرد سائل مرمرا	زانکه عاشق بود او بر ماجرا -	۱۳۶۲/۳
۲۶۳ ب:	گفت المعنی هوالله شیخ دین	بحر معنیهای ربّ العالمین	۳۳۳۸/۱
ت:	کاین چنین زن راچرااین شیخ دین	دارد اندر خانه یارو همنشین	۲۱۱۹/۶
ج:	پس زمه تاماهی هیچ از خَلق نیست	که به جذب مایه او را حلق نیست	٤۱/۳
۲۶٤ پ:	نیست ذکر بحث و اسرار بلند	که دوانند اولیا آن سو سمند -	٤۲۳٤/۳
ج:	چون کتاب الله بیامدهم بران	این چنین طعنه زدند آن کافران	٤۲۳۷/۳
	خربطی ناگاه از خرخانه یی	سر برون آورد چون طعانه یی	٤۲۳۲/۳
۲۶۵ الف:	خاك شد جان ونشانیهای او	هست بر خاکش نشان پای او	۱۱۷۵/۲
	مهرمومش حاکی انگشتریست	بازآن نقش نگین حاکی کیست	۱۳۲۵/۲
	پیرایشانند کاین عالم نبود	جان ایشان بود در دریای جود	۱۶۸/۲
ب:	در گلستان عدم چون بیخودیست	مستی از شغراق لطف ایزدیست	۲۹٤۲/۳
	درعدم افشرده بودی پای خویش	که مرا که برکند ازجای خویش	۳۶۷۹/۱
پ:	صورتی بود این منی اندرعدم	پیش حق موجود نه بیش و نه کم	۱۲٤۳/۱
	تاعدمها را ببینی جمله هست	هستها را بنگری محسوس پست	۱۳۶۱/۶
	زانکه ماهیات و سرِسرِ آن	پیش چشم کاملان باشد عیان	۳۶۵۱/۳
ت:	ورشوم نومید نومیدی من	عین صنع آفتابست ای حسن	۱۱۱٤/۲
	من تمام این نیارم گفت ازان	منع می‌آید ز صاحب مرکزان	۱۶۸۰/۱

	ای محال وای مُحال اشراك او	دور ازان دریا و موج پاك او	۲۰۳۱/۶
ث:	ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	باشما نامحرمان ماخامشیم	۱۰۱۹/۳
	عالم افسرده‌ست ونام اوجماد	جامدافسرده بود ای اوستاد	۱۰۰۸/۳
	توچه دانی ای غَرارهٔ پرحسد	منّت اورا خدا هم می‌کشد	۱٤۱۳/٤
ج:	مردمش چون مردمك دیدند خرد	دربزرگی مردمك کس ره نبرد ~	۱۰۰٤/۱
چ:	نقش حق را هم به امرحق‌شکن	برزجاجهٔ دوست سنگ دوست زن	۳۹۷۹/۱
	چون درآمد عزم داودی به تنگ	که بسازد مسجد اقصی به سنگ ~	۳۸۸/٤
	گفت بی جرمی تو خونها کرده‌ای	خون مظلومان به گردن برده‌ای	۳۹۲/٤
۲۶۶ الف:	ابجد وهوّز چه فاشست و پدید	برهمه طفلان و معنی بس بعید	۲۷۲۸/۱
ب:	شاه احول کرد در راه خدا	آن دو دمساز خدایی را جدا	۳۲۶/۱
	نام احمد نام جمله انبیاست	چونکه صد آمد نوَد هم پیش ماست	۱۱۰۶/۱
	چارکس را داد مردی یك درم	آن یکی گفت این به انگوری دهم ~	۳٦۸۱/۲
پ:	در خبر آمد که آن معاویه	خفته بد در قصر دریك زاویه ~	۲٦۰٤/۲
۲۶۷ ب:	عاشقی بودست درایام پیش	پاسبان عهد اندر عهد خویش ~	۵۹۳/۶
	گردکانی چندش اندرجیب کرد	که توطفلی گیراین می بازنرد	۶۰۲/۶
	میرشد محتاج گرمابه سحر	بانگ زد سنقر هلا بردار سر	۳۰۵۵/۳
	گفت یا غُتر چه حکمت بود وبیر	حبس آن صافی درین جای کدر ~	۱۵۱۵/۱
	تو که جزوی کارتوبافایده‌ست	پس چرا در طعن کل آری تودست	۱۵۲۳/۱
	راههای آمدن یادت نماند	لیك رمزی برتوبر خواهیم خواند	۱۲۹۰/۳
	آفتاب و مه چو دوگاو سیاه	یوغ برگردن ببنددشان اله	۱٦۳۲/۲
پ:	گفت فرعونی اَنَاالحق گشت پست	گفت منصوری اَنَاالحق و برست ~	۲۰۳۵/۵
	چون سفالین کوزه‌ها را می‌خری	امتحانی می کنی ای مشتری	۷۹۲/۳
ت:	تخم بطی گرچه مرغ خانگی	زیرپرّ خویش کردت دایگی	۳۷٦٦/۲
	قلعه ویران کرد و ازکافر ستد	بعد از ان بر ساختش صد برج و سد	۳۱۰/۱
۲۶۸ ب:	آتش عشقست کاندر نی‌فتاد	جوشش عشقست کاندرمی‌فتاد	۱۰/۱
	عشق باشد لوت و پوت جانها	جوع ازین رویست قوت جانها	۳۰۳٤/۳
	از محبت تلخها شیرین شود	از محبّت مسها زرّین شود	۱۵۲۹/۲
	جسم خاك از عشق برافلاك شد	کوه در رقص آمد و چالاك شد	۲۵/۱
	عشق جوشد بحر را مانند دیگ	عشق ساید کوه را مانند ریگ	۲۷۳۵/۵
پ:	نقش جنسیّت ندارد آب ونان	زاعتبار آخر آن را جنس دان	۸۹۲/۱
ت:	میل اندر مرد وزن حق زان نهاد	تابقا یابد جهان زین اتحاد	٤٤۱۵/۳

	بهر آن میلست در ماده به نر	تابود تکمیل کار همدگر -	۴۴۱۴/۳
ث:	خاك گوید خاك تن را بازگرد	ترك جان کن سوی ما آ همچو گرد -	۴۴۲۱/۳
۲۶۹ الف:	عشق مستسقیست مستسقی طلب	درپی هم این و آن چون روزوشب	۲۶۷۵/۶
ب:	هیچ عاشق خود نباشد وصل جو	که نه معشوقش بود جویای او	۴۳۹۳/۳
	دلبران را دل اسیر بی دلان	جملهٔ معشوقان شکار عاشقان -	۱۷۳۹/۱
	در دل معشوق جمله عاشقست	در دل عذرا همیشه وامقست	۲۶۷۹/۶
	آدمی حیوان نباتی و جماد	هرمرادی عاشق هربی مراد	۴۴۴۳/۳
	بی مرادان برمرادی می‌تنند	وان مرادان جذب ایشان می کنند	۴۴۴۴/۳
	لیك میل عاشقان لاغرکند	میل معشوقان خوش و خوش فر کند	۴۴۴۵/۳
ج:	این محبت هم نتیجهٔ دانشست	کی گزافه برچنین تختی نشست	۱۵۳۲/۲
	یك عرابی بارکرده اشتری	دو جوال زفت از دانه پُری	۳۱۷۶/۲
	دانه او کو نیك بخت و محرمست	زیرکی زابلیس و عشق از آدمست	۱۴۰۲/۴
	برجمادی رنگ مطلوبی چو دید	از صفیری بانگ محبوبی شنید	۱۵۳۴/۲
۲۷۰ پ:	حکمت حق در قضا و در قدر	کرد مارا عاشقان همدگر	۴۴۰۰/۳
۲۷۱ الف:	زانکه عشق مردگان پاینده نیست	زانکه مرده سوی ماآینده نیست	۲۱۷/۱
	این رها کن عشقهای صورتی	نیست بر صورت نه برروی ستی	۷۰۲/۲
ب:	گفت لیلی را خلیفه کان توی	کز تو مجنون شد پریشان وغوی -	۴۰۷/۱
	ابلهان گفتند مجنون رازجهل	حسن لیلی نیست چندان هست سهل -	۳۲۸۶/۵
پ:	جرعهٔ خاك آمیز چون مجنون کند	مرترا تاصاف او خود چون کند	۳۷۵/۵
	باده از غیبست و کوزه زین جهان	کوزه پیدا باده در وی بس نهان	۳۳۰۵/۵
ت:	زانکه عشق مردگان پاینده نیست	زانکه مرده سوی ماآینده نیست	۲۱۷/۱
	عشق بر مرده نباشد پایدار	عشق را بر حیّ جان افزای دار	۳۲۷۲/۵
	آنچه برصورت تو عاشق گشته ای	چون برون شد جان چرایش هشته‌ای	۷۰۴/۲
۲۷۲ الف:	درصجوزه جان آمیزش کنیست	صورت گرمابه ها را روح نیست	۱۴۶/۶
ب:	مرغ بر بالا پرّان وسایه اش	می‌دود برخاك پرّان مرغ وش -	۴۱۷/۱
	کاین ملمع برکه می‌خندد عجب	اینت باطل اینت پوسیده سبب	۲۸۱۰/۱
پ:	دیو را چون حور بیند او به خواب	پس ز شهوت ریزد او با دیو آب	۴۱۴/۱
	ضعف سربیند ازآن وتن پلید	آه از ان نقش پلید ناپدید	۴۱۶/۱
مقایسه‌شودبا:	زین بتان خلقان پریشان می‌شوند	شهوت رانده پشیمان می‌شوند	۲۱۳۳/۳

۲۷۳	الف:	عقل جزوی عشق را منکر بود	گرچه بنماید که صاحب سر بود	۱۹۸۲/۱
	ب:	عاشق تصویر و وهم خویشتن	کی بود از عاشقان ذوالمنن	۲۷۵۹/۱
		این رها کن عشقهای صورتی	نیست بر صورت نه بر روی ستی	۷۰۲/۲
		همچو نوری تافته بر حایطی	حایط آن انوار را چون رابطی -	۲۱۲۷/۳
		دان که هر مدحی به نور حق رود	بر صور واشخاص عاریت بود	۲۱۲۵/۳
	پ:	امردی و کوسه‌یی در انجمن	آمدند و مجمعی بد در وطن -	۳۸۴۳/۶
		همچو امرد که خدا نامش کنند	تا بدین سالوس بدنامش کنند -	۱۸۷۲/۱
	ت:	عاشقان از درد زان نالیده‌اند	که نظر ناجایگه مالیده‌اند -	۲۲۹/٤
		هردو باهم در خزیدند از نشاط	جان به جان پیوست آن دم زاختلاط	۲۱۷۵/۵
		کاین شدست از خوی حیوان پاك پاك	پر زعشق و لحم و شحمش زهرناك	۲۷۲۲/۵
		عاشقی گرزین سروگرزان سرست	عاقبت ما را بدان سر رهبرست	۱۱۱/۱
		در هوای عشق حق رقصان شوند	همچو قرص بدر بی‌نقصان شوند	۱۳٤۷/۱
۲۷٤	الف:	بودشاهی درزمانی پیش ازین	ملك دنیابودش وهم ملك دین -	۳٦/۱
		پادشاهی داشت یك برنا پسر	باطن و ظاهر مزیّن از هنر -	۳۰۸۵/٤
		عشق صورت در دل شهزادگان	چون خلش می کرد مانند سنان -	۳۷٦۷/٦
		صورت معشوق زوشد در نهفت	رفت و شد بامعنی معشوق جفت -	٤٦۱۷/٦
	ب:	هرچه محسوست اورد می کند	وانچه ناپیداست مسند می کند -	۷۰۰/۲
		همچو کوره عشق را سوزید نیست	هرکه او زین کور باشد کوره نیست	۱۳۷۷/۲
۲۷۵	ت:	آن یکی آمد دریاری بزد	گفت یارش کیستی ای معتمد -	۳۰٥٦/۱
	ث:	جسم مجنون را زرنج دوریی	اندر آمد ناگهان رنجوریی	۱۹۹۹/۵
		گفت معشوقی به عاشق زامتحان	درصبوحی کای فلان بن الفلان	۲۰۲۰/۵
	ج:	هرکه را جامه زعشقی چاك شد	اوزحرص وجملهٔ عیبی پاك شد	۲۲/۱
	چ:	عاشقان جام فرح آنگه کَشند	که به دست خویش خوبانشان کُشند	۲۲۹/۱
		عاشقان اندر عدم خیمه زدند	چون عدم یکرنگ و نفس واحدند	۳۰۲٤/۳
	ح:	توهمه کردی نمردی زنده‌ای	هین بمیر ار یار جان بازنده‌ای	۱۲۵۵/۵
۲۷٦	الف:	حاصل آنکه هرکه اوطالب بود	جان مطلوبش درو راغب بود	٤٤٤۲/۳
		غرق حق خواهد که باشد غرق‌تر	همچو موج بحر جان زیر و زبر	۱۷٤۵/۱
۲۷۷	الف:	امردی و کوسه‌یی درانجمن	آمدند و مجمعی بد دروطن	۳۸٤۳/٦
	ب:	همچو امرد که خدانامش کنند	تابدین سالوس بدنامش کنند	۱۸۷۲/۱
		صوفیی گشته به پیش این لئام	الخیاطه واللواطه والسّلام	۳٦٤/۵

۲۷۸	الف:	چون یُحِبّونَ بخواندی در نُبی	با یُحِبُّهم قرین در مطلبی	۲۱۸۶/۵
		عشق زاوصاف خدای بی‌نیاز	عاشقی بر غیر او باشد مجاز	۹۷۱/۶
	ب:	زرّ عقلت ریزه است ای متهم	بر قراضه مهر سکّه چون نهم	۳۲۸۷/٤
	ت:	آدم خاکی ز حق آموخت علم	تا به هفتم آسمان افروخت علم -	۱۰۱۲/۱
	ث:	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی -	۱۵٤۷/۱
		در بخارا خوی آن خواجیم اجل	بود با خواهندگان حسن عمل	۳۷۹۹/۶
		سِرِّ موتوا قبلَ موتٍ این بود	کز پس مردن غنیمتها رسد	۳۸۳۷/۶
	ج:	آن یکی را یار پیش خود نشاند	نامه بیرون کرد و پیش یار خواند -	۱٤۰٦/۳
		من چو خورشیدم درون نور غرق	می‌ندانم کرد خویش از نور فرق -	۲٤۰۸/۳
۲۷۹	الف:	وان دگر خود عاشق دایه بود	بی غرض در عشق یکرایه بود	٤۵۹٤/۳
	ب:	یا محبّ حق بود لِعَینِه	لاِسِواهُ خایفاً مِن بَینِه	٤۵۹۹/۳
	پ:	عاشق عشق خدا وانگاه مزد	جبرئیل مؤتمن وانگاه دزد	۲۷۱۸/۵
		زاهد با ترس می‌تازد به پا	عاشقان پرّان‌تر از برق و هوا	۲۱۹۲/۵
		سیر عارف هر دمی تا تخت شاه	سیر زاهد هر مهی یک روزه راه	۲۱۸۰/۵
	ت:	بندگی کن تا شوی عاشق لَعَلّ	بندگی کسبیست آید در عمل	۲۷۲۸/۵
		بنده دایم خلعت و ادرار جوست	خلعت عاشق همه دیدار دوست	۲۷۳۰/۵
		عاشق حقست او بهر نوال	نیست جانش عاشق حسن و جمال	۲۷۵٦/۱
	ث:	ترک سجده از حسد گیرم که بود	آن حسد از عشق خیزد نز جحود	۲٦٤۲/۲
		علت ابلیس أنا خیری بُدست	وین مرض در نفس هر مخلوق هست	۳۲۱٦/۱
		داند او کو نیک بخت و محرمست	زیرکی زابلیس و عشق از آدمست	۱٤۰۲/٤
	و:	علم بودش چون نبودش عشق دین	او ندید از آدم الّا نقش طین	۲٦۰/٦
۲۸۰	الف:	پادشاهی داشت یک برنا پسر	باطن و ظاهر مزیّن از هنر -	۳۰۸۵/٤
	ب:	عشق از اوّل چرا خونی بود	تا گریزد آنکه بیرونی بود -	٤۷۵۱/۳
		تو مگو ما را بدان شه بار نیست	با کریمان کارها دشوار نیست	۲۲۱/۱
	پ:	ما چو ناییم و نوا در ما ز تست	ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست	۵۹۹/۱
	ت:	گفت فرعونی أنا الحق گشت پست	گفت منصوری أنا الحق و برست	۲۰۳۵/۵
		با مریدان آن فقیر محتشم	بایزید آمد که نک یزدان منم	۲۱۰۲/٤
۲۸۱	الف:	چون حدیث روی شمس‌الدین رسید	شمس چارم آسمان سر در کشید	۱۲۳/۱
		بازگرد شمس می گردم عجب	هم ز فرّ شمس باشد این سبب -	۱۱۱۰/۲
		گفت یا حادی أنِخ لی ناقتی	جاء إسعادی و طارت فاقتی -	۳۱۱۰/٦
	ب:	چون حدیث روی شمس‌الدین رسید	شمس چارم آسمان سر درکشید -	۱۲۳/۱

	خوشتر آن باشد که سرّ دلبران	گفته آید در حدیث دیگران	۱۳۶/۱
ب:	دربخارا بندهٔ صدرجهان	متهم شد گشت از صدرش نهان -	۳۶۸۶/۳
	آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته -	۱۸۵۷/۵
ت:	حیرت اندر حیرت آمد این قصص	بیهشی خاصگان اندراخص	۳۸۰۵/۴
	پوزبند وسوسه عشقست و بس	ورنه کی وسواس را بستست کس	۳۲۳۰/۵
ج:	ای ضیاء الحق حسام الدین بگیر	یک دو کاغذ برفزا در وصف پیر	۲۹۳۴/۱
	نور از آنِ ماه باشد وین ضیا	آنِ خورشید این فروخوان از نُبا -	۱۸/۴
۲۸۲ الف:	آینه‌ت دانی چرا غماز نیست	زانکه زنگار از رخش ممتاز نیست	۳۴/۱
ب:	شادباش ای عشق خوش سودای ما	ای طبیب جملهٔ علتهای ما	۲۳/۱
۲۸۳ ج:	عشقهایی کز پی رنگی بود	عشق نبود عاقبت ننگی بود	۲۰۵/۱
۲۸۴ الف:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	۳۵/۱
	بند بگسل باش آزاد ای پسر	چند باشی بند سیم و بند زر	۱۹/۱
	جمله معشوقست و عاشق پرده‌یی	زنده معشوقست و عاشق مرده‌یی	۳۰/۱
	هرکسی کو دورماند ازاصل خویش	بازجوید روزگار وصل خویش	۴/۱ •
ب:	در بخارا خوی آن خواجهٔ اجل	بود با خواهندگان حسن عمل	۳۷۹۹/۶
۲۸۵ ت:	این رها کن عشقهای صورتی	نیست بر صورت نه بر روی ستی	۷۰۲/۲
	آنچه محسوست اگر معشوقه است	عاشقستی هر که او را حسّ هست -	۷۰۶/۲
	عاشقی گرزین سروگرزان سرست	عاقبت مارا بدان سر رهبرست	۱۱۱/۱
۲۸۶ ث:	این نجوم و طب وَحْی انبیاست	عقل و حس را سوی بی سوره کجاست	۱۲۹۴/۴
	جملهٔ حرفتها یقین از وَحی بود	اول او لیک عقل آن را فزود	۱۲۹۷/۴
ج:	حق فرستاد انبیا را با ورق	تا گزید این دانه‌ها را برطبق	۲۸۴/۲
چ:	این همه علم بنای آخرست	که عماد بود گاو و اشترست	۱۵۱۸/۴
	علم راه حق و علم منزلش	صاحب دل داند آن را یا دلش	۱۵۲۰/۴
ح:	تاتو باشی در حجاب بوالبشر	سرسری درعاشقان کمترنگر -	۲۷۶۱/۵
	کو زشب مظلم تر وتاری ترست	لیک خفاش شقی ظلمت خرست -	۲۱۸۳/۴
	همچومرغی کو گشاید بند دام	گاه بندد تا شود درفن تمام	۳۷۳۵/۲
خ:	تا گشاید عقدهٔ اِشکال را	در حدث کردست زرّین بیل را	۵۵۹/۵
د:	گفت در شطرنج کاین خانهٔ رخست	گفت خانه‌ش از کجا آمد بدست	۳۶۲۷/۲
ذ:	علم تقلیدی وَبال جان ماست	عاریه‌ست و ما نشسته کان ماست	۲۳۲۷/۲

۲۸۷	الف:	چون پی دانه نه بهر روشنیست	همچو طالب علم دنیای دنیست	۲۴۳۰/۲
		مشتری علم تحقیقی حقست	دایما بازار او با رونقست	۳۲۶۶/۲
	ب:	باش تا روزی که محمولان حق	اسب تازان بگذرند از نُه طبق	۳۴۳۹/۱
	پ:	بینی اندر دل علوم انبیا	بی کتاب و بی معید و اوستا	۳۴۶۱/۱
	ت:	یک عرابی بارکرده اشتری	دو جوال زفت از دانه پُری	۳۱۷۶/۲
۲۸۸	الف:	زین همه انواع دانش روز مرگ	دانش فقر است ساز راه و برگ	۲۸۳۴/۱
		آن یکی نحوی به کشتی در نشست	رو به کشتیبان نهاد آن خودپرست ~	۲۸۳۵/۱
	پ:	آمد از حق سوی موسی این عتاب	کای طلوع ماه دیده تو زجیب ~	۲۱۵۶/۲
۲۸۹	الف:	تو که فرعونی همه مکری وزرق	مرمرا از خود نمی دانی تو فرق ~	۲۳۹۶/۴
	پ:	مدتی حس را بشو زآب عیان	این چنین دان جامه شوی صوفیان	۲۳۸۵/۴
		موسی و فرعون معنی را رهی	ظاهر آن ره دارد و این بیرهی	۲۴۴۷/۱
۲۹۰	الف:	اندر الهیکم بیان این ببین	که شود علم الیقین عین الیقین	۴۱۲۰/۳
	ب	علم را دو پر گمان را یک پرست	ناقص آمد ظن به پرواز ابترست	۱۵۱۰/۳
		گر همهٔ عالم بگویندش توی	بر ره یزدان ودین مستوی	۱۵۱۶/۳
	پ:	سجدهٔ خلق از زن واز طفل ومرد	زد دل فرعون را رنجور کرد ~	۱۵۵۵/۳
۲۹۱	الف:	از حق انّ الظّنّ لا یغنی رسید	مرکب ظن برفلکها کی دوید ~	۳۴۴۲/۱
	ب:	گفت پیغمبر که هست از امتم	کو بود هم گوهر وهم همتم ~	۳۴۶۲/۱
	پ:	گرچه نحو و فقه را بگذاشتند	لیک محو و فقر را برداشتند	۳۴۹۷/۱
	ت:	گفت پیغمبر که هست از امتم	کو بود هم گوهر و هم همتم	۳۴۶۲/۱
		گفت تشنه بوده‌ام من روزها	شب نخفتستم زعشق و سوزها	۳۵۰۲/۱
		لیک درکش درنمد آیینه را	گر تجلّی کرد سینا سینه را	۳۵۵۲/۱
		آن صفای آینه لاشک دلست	کو نقوش بی عدد را قابلست	۳۴۸۵/۱
۲۹۲	الف:	رنج وغم راحق پی آن آفرید	تا بدین ضد خوشدلی آید پدید	۱۱۳۰/۱
	ب:	نقصها آیینهٔ وصف کمال	وان حقارت آیینهٔ عزّ و جلال	۳۲۱۰/۱
		علت ابلیس أنا خیری بدست	وین مرض درنفس هر مخلوق هست	۳۲۱۶/۱
	پ:	زاهد چندین هزاران ساله را	پوزبندی ساخت آن گوساله را	۱۰۱۴/۱
	ت:	پنبهٔ آن گوش سِر گوش سَر است	تا نگردد این کر آن باطن کرست ~	۵۶۷/۱

۲۹۳ ب: نشنود آن نغمه‌ها را گوشِ حس کز ستمها گوشِ حس باشد نجس ۱۹۲۰/۱
چشمِ حس همچون کفِ دست است و بس نیست کف را برهمهٔ او دسترس ۱۲٦۹/۳
پ: حسِّ دنیا نردبان این جهان حسِّ دینی نردبانِ آسمان - ۳۰۳/۱
چنبرهٔ دیدِ جهان ادراکِ تست پردهٔ پاکان حسِ ناپاکِ تست - ۲۳۸٤/٤
ت: پیل اندرخانهٔ تاریک بود عرضه را آورده بودندش هنود ۱۲۵۹/۳
خواجهٔ فردا و حالی پیشِ او او نمی‌بیند زگنجی یک تسو ۱٦۱۰/۲
چنبرهٔ دیدِ جهان ادراکِ تست پردهٔ پاکان حسِ ناپاکِ تست - ۲۳۸٤/٤

۲۹٤ الف: چشمِ باز و گوشِ باز و این ذکا خیره‌ام در چشم بندیِّ خدا ۱۱۰۹/۳
آسمانها و زمین یک سیب‌دان کز درختِ قدرتِ حق شد عیان ۱۸٦۹/٤
ب: چنبرهٔ دیدِ جهان ادراکِ تست پردهٔ پاکان حسِ ناپاکِ تست ۲۳۸٤/٤
پ: هیچ نقاشی نگارد زین نقش بی‌امیدِ نفعِ بهرِ عینِ نقش ۲۸۸۱/٤
ت: روز در خوابی مگو کاین خواب نیست سایه فرع است اصل جز مهتاب نیست ۱۷۳۵/۳
ث: خواست تا او سجده آرد پیشِ بت بانگ زد آن طفل کانّی لَم اَمُت ۷۸۵/۱

۲۹۵ الف: هر که او اندر نظر موصول شد این خبرها پیشِ او معزول شد ۲۰٦۷/٤
کرد مردی از سخندانی سؤال حق و باطل چیست ای نیکومقال ۳۹۰۷/۵
ب: روی نفسِ مطمئنّه در جسد زخمِ ناخنهای فکرت می کشد ۵۵۷/۵
می‌فزاید در وسایط فلسفی از دلایل، باز بر عکسش صفی ۵٦۹/۵
ای دلیلت گنده‌تر پیش لبیب در حقیقت از دلیلِ آن طبیب - ۲۵۰٦/٦
از ستاره دیده تصریفِ هوا ناخوشت آید اذاالنجم هوی - ۹۸/٦
عقده‌یی کان بر گلوی ماست سخت که بدانی که خسی یا نیکبخت ۵٦۲/۵

۲۹٦ الف: این بدان ماند که شخصی دزد دید در وثاق اندر پی او می‌دوید ۲۷۹۳/۲
ب: کندن گوری که کمتر پیشه بود کی زفکر و حیله و اندیشه بود - ۱۳۰۷/٤
عقلِ کل را گفت ما زاغَ البصر عقلِ جزوی کی کند هر سو نظر ۱۳۰۹/٤
پ: عقلِ مازاغ است نورِ خاصگان عقلِ زاغ استادِ گورِ مردگان ۱۳۱۰/٤
جان که او دنبالهٔ زاغان پَرَد زاغ او را سوی گورستان بَرد ۱۳۱۱/٤

۲۹۷ الف: گفت ای شه مژده حاجاتت رواست گر عزیزی آیدت فردا زماست - ٦۳/۱
آن زمان حق بر عسس خوابی گماشت تا که خویش از خواب نتوانست داشت - ۲۱۰٤/۱
آن خیالاتی که دام اولیاست عکسِ مه رویانِ بستانِ خداست ۷۲/۱
چون تو خُفّاشان بسی بینند خواب کاین جهان ماند یتیم از آفتاب ۲۰۸۳/٦
ب: پیل باید تا چو خسبد اوستان خواب بیند خطّهٔ هندوستان - ۳۰٦۸/٤

	هر کسی شد برخیالی ریش گاو	گشته در سودای گنجی کنجکاو	۳۱۹/۵
	چون درین جو دید عکس سیب مرد	دامنش رادید آن پرسیب کرد -	۳۱۹۴/۶
پ:	آنکه برنگذشت اجزاش از زمین	پیش او معکوس و قلماشیست این	۳۸۱۱/٤
ت:	اولیااصحاب کهفند ای عنود	در قیام و در تقلّب هم رقود	۳۱۸۷/۱
	شمه‌یی زین حال عارف وانمود	خلق را هم خواب حسی درربود	۳۹۵/۱
	تافت نور صبح و ما از نور تو	در صبوحی بامی منصور تو	۱۸۰۹/۱
	مست گشت او باز از ان سغراق زفت	آن وصیت‌هاش از خاطر برفت	۲۱۰۸/٤
	برکنار بامی ای مست مدام	پست بنشین یا فرودآ والسّلام	۲۱٤٦/٤
۲۹۸ الف:	کلّ عالم صورت عقل کلست	کوست بابای هر آنک اهل قلست	۳۲۵۹/٤
	من که صلحم دایما بااین پدر	این جهان چون جنتستم در نظر	۳۲٦۳/٤
	صلح کن با این پدر عاقی بهل	تاکه فرش زر نماید آب و گل	۳۲٦۱/٤
	من همی بینم جهان را پرنعیم	آبها از چشمه‌ها جوشان مقیم	۳۲٦۵/٤
	همچنان کان زاهد اندرسال قحط	بود او خندان و گریان جملهٔ رهط -	۳۲٤۲/٤
پ:	زادِ دانشمند آثار قلم	زادِ صوفی چیست آثار قدم	۱٦۰/۲
	آن یکی رنگی که جوشد آب ازو	سخت کمیابست روآن را بجو	۱۰٦۲/۱
ت:	منبع حکمت شود حکمت طلب	فارغ آید او زتحصیل و سبب	۱۰٦۳/۱
	لوح حافظ باشی اندر دور و گشت	لوح محفوظ اوست کوزین درگذشت	۱۹٦۳/٤
	عقل تحصیلی مثال جوی‌ها	کان رود درخانه‌یی ازکوی‌ها -	۱۹٦۷/٤
۳۰۰ الف:	همچنانکه هر کسی در معرفت	می کند موصوف غیبی راصفت	۲۹۲۳/۲
ث:	ازتوای بی نقش با چندین صُوَر	هم مشبّه هم موحّد خیره‌سر	۵۷/۲
	گه چنین بنماید و گه ضدّ این	جز که حیرانی نباشد کاردین	۳۱۲/۱
	آن یکی را روی اوشد سوی دوست	وان یکی را روی او خود روی اوست	۳۱٤/۱
	زیرکی بفروش وحیرانی بخر	زیرکی ظنست وحیرانی نظر	۱٤۰۷/٤
	آن یکی مرد دومو آمد شتاب	پیش یک آیینه دار مستطاب -	۱۳۷٦/۳
	خرّم آن کاین عجزوحیرت قوت اوست	در دوعالم خفته اندر ظلّ دوست	٤۸۲۷/٦
	پس همین حیران وواله باش و بس	تادرآید نصرحق از پیش و پس	۳۷۵۱/٤
۳۰۱ الف:	پس بصورت عالم اصغر تویی	پس بمعنی عالم اکبر تویی -	۵۲۱/٤
ث:	در نُبی بشنو بیانش از خدا	آیت اَشْفَقْنَ اَنْ یَحْمِلْنَها -	۲۰۷/٦
۳۰۲ الف:	ای برادر تو همان اندیشه ای	مابقی تو استخوان وریشه‌ای	۲۷۷/۲
	آمده اول به اقلیم جماد	وزجمادی درنباتی اوفتاد -	۳٦۳۷/٤

ب: اوّلم این جزرومد از تو رسید — ورنه ساکن بود این بحرای مجید ۲۱۰/۶
جمله عالم زاختیار وهست خود — می گریزد درسرسرمست خود ۲۲۴/۶
درنُبی بشنو بیانش از خدا — آیت اشفقن أن یحملنها ۲۰۷/۶

۳۰۳ الف: عالم از هجده هزارست وفزون — نیست این هجده به هرچشمی زبون ۳۷۵۶/۱
ب: چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد — موسیی با موسیی در جنگ شد ۲۴۶۷/۱
وَاین عجب کاین رنگ ازبی رنگ خاست — رنگ بابی رنگ چون درجنگ خاست ۲۴۷۰/۱
خلق را برصورت خود کردحق — وصف ما از وصف اوگیرد سبق ۱۱۹۴/۴

۳۰۴ الف: جز به مصنوعی ندیدی صانعی — برقیاس اقترانی قانعی ۵۶۸/۵
ت: دید شخصی فاضلی پرمایه‌یی — آفتابی درمیان سایه‌یی - ۶۸/۱

۳۰۵ الف: نه چو معراج بخاری تاسما — بل چو معراج جنینی تانُهیٰ ۵۵۴/۴
کلّ یوم هوفی شأنٍ بخوان — مرو رابی کاروبی فعلی مدان - ۳۰۷۱/۱
ب: از دوپاره پیه این نوردوان — موج نورش می زند برآسمان
گوشت پاره که زبان آمد،ازو — می رود سیلاب حکمت همچو جو ۲/۲—۲۴۵۱
پ: گرجنین را کس بگفتی دررحم — هست بیرون عالمی بس منتظم ۵۳/۳
همچنانکه آن جنین را طمع خون — کان غذای اوست دراوطان دون ۶۷/۳
مرگ می دیدم گه زادن زتو — سخت خوفم بود افتادن زتو ۷۹۱/۱
مقایسه شودبا: زان رَحِم بیرون‌شدن برتو درشت — می گریزی از زهارش سوی پشت ۳۴۱۹/۶
ت: نه فطام این جهان ناری نمود — ساکنان رفتند و آن خود نور بود ۴۳۷۲/۳
ث: پس درآدر کارگه یعنی عدم — تاببینی صنع و صانع را به هم ۷۶۲/۲
کارگاه صنع حق چون نیستیست — پس برون کارگه بی قیمتیست ۶۹۰/۲
ج: از جمادی مردم ونامی شدم — وزنما مردم به حیوان برزدم ۳۹۰۱/۳
پس عدم گردم عدم چون ازغنون — گویدم کانّا الیه راجعون ۳۹۰۶/۳

۳۰۶ الف: باردیگر از ملک قربان شوم — آنچه اندر وهم ناید آن شوم ۳۹۰۵/۳

۳۰۷ الف: گرچه پنهان خار در آبست پست — چونکه در تو می خلد دانی که هست ۱۰۳۷/۱
ب: صورت بی صورت بی حدّغیب — زآینهٔ دل دارد آن موسی به جیب ۳۴۸۶/۱
صورتش برخاک و جان برلامکان — لامکانی فوق و هم سالکان ۱۵۸۱/۱
این جهان ازبی جهت پیداشدست — که زبی جایی جهان را جا شدست ۶۸۷/۲
اندرونی کاندرو نهامست ازوست — نیستی کاین هست هامان هست ازوست ۲۰۸۰/۱
برعدم هاکان ندارد چشم وگوش — چون فسون خواند همی آید به جوش ۱۴۴۸/۱

	مُبدِع آمد حق و مبدع آن بود	که برآرد فرع بی اصل و سند	۱۰۲۵/۵
	از عدم ها سوی هستی هرزمان	هست یا رب کاروان درکاروان	۱۸۸۹/۱
	گرنمی‌آید بلی زایشان ولی	آمدنشان از عدم باشد بلی	۲۱۱۱/۱
	و: ازفسون اوعدم ها زودزود	خوش معلّق می‌زند سوی وجود	۱۴۴۹/۱
	غیب آینده برایشان گشت فاش	ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش	۱۴۶۷/۱
	یك جهان تیست شکل هست ذات	وان جهان هست شکل بی ثبات	۷۹۵/۱
پ:	در دل نه دل حسدها سرکند	نیست راهست این چنین مضطر کند	۱۲۰۷/۵
	تا عدم‌ها را ببینی جمله هست	هست‌ها را بنگری محسوس پست	۱۳۶۱/۶
	در عدم افشرده بودی پای خویش	که مرا که برکند از جای خویش	۳۶۷۹/۱
	اندرونی کاندرون هامست ازوست	نیستی کاین هست هامان هست ازوست	۲۰۸۰/۱
	جای دخلست این عدم از وی مَرَم	جای خرجست این وجود بیش و کم -	۶۸۹/۲
	صیورتی بود این منی اندرعدم	پیش حق موجود نه بیش ونه کم	۱۲۴۳/۱
ت:	کارگاه صنع حق چون نیستست	پس برون کارگه بی‌قیمتیست	۶۹۰/۲
	پس درآدر کارگه یعنی عدم	تابیبینی صنع وصانع رابه هم	۷۶۲/۲
	این معیّت باحقست و جبرنیست	این تجلّی مهست این ابرنیست	۱۴۶۴/۱
۳۰۸ الف:	جان همه روزاز لگدکوب خیال	وز زیان وسود و زخوف وخیال	۴۱۱/۱
	آن خدایی کز خیالی باغ ساخت	وز خیالی دوزخ وجای گداخت	۳۰۴۴/۳
ج:	درقران این جهان با آن جهان	این جهان از شرم می گردد جهان	۲۶/۶
	تنگتر آمد خیالات از عدم	زان سبب باشد خیال اسباب غم	۳۰۹۵/۱
۳۰۹ پ:	باز هستی جهان حسّ و رنگ	تنگتر آمد که زندانیست تنگ	۳۰۹۷/۱
ت:	فلسفی کومنکر حنّانه است	از حواس اولیا بیگانه است	۳۲۸۰/۱
	حسّ خُفّاشت سوی مغرب دوان	حسّ درپاشت سوی مشرق روان	۴۷/۲
ث:	هر دمی ازوی همی آیدالست	جوهرواعراض می گردند هست	۲۱۱۰/۱
۳۱۰ پ:	نایدآن الأ که برخاصان پدید	باقیان فی لبس من خلق جدید	۲۰۳۶/۱
ث:	گفت پیغمبر صباحی زیدرا	کیف اصبحت ای صحابی باصفا -	۳۵۰۰/۱
۳۱۱ پ:	مر یقین راچون عصاهم حلق داد	تابخورد او هر خیالی راکه زاد	۳۹/۳
	هر خیالی را خیالی می‌خورد	فکر آن فکر دگر رامی‌چرد -	۷۲۹/۵
	آکل ومأکول آمد جان عام	همچو آن برّه چرنده از حطام -	۳۶۰۵/۴
	حلق جان ازفکرتن خالی شود	آنگهان روزیش اجلالی شود	۴۲/۳
	این عجب کاین رنگ از بی رنگ خاست	رنگ بابی رنگ چون درجنگ خاست	۲۴۷۰/۱

آن جهان جز باقی وآباد نیست — زانکه آن ترکیب ازاضداد نیست ۵۹/۶

ت: جمله عالم آکل و ماکول دان — باقیان را مقبل و مقبول دان ۳۰/۳

مرغکی اندر شکار کرم بود — گربه فرصت یافت او را در ربود ـ ۷۱۹/۵

۳۱۲ الف: ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم — باشما نامحرمان ماخامشیم ۱۰۱۹/۳

آن جهان چون ذرّه ذرّه زنده اند — نکته دانند و سخن گوینده اند ـ ۳۵۹۱/۵

باش تاخورشید حشر آید عیان — تاببینی جنبش جسم جهان ـ ۱۰۰۹/۳

از جمادی عالم جانها روید — غلغل اجزای عالم بشنوید ۱۰۲۱/۳

ب: بادوخاك و آب وآتش بنده اند — بامن و تو مرده با حق زنده اند ۸۳۸/۱

پ: فاش تسبیح جمادات آیدت — وسوسهٔ تأویلها نربایدت ۱۰۲۲/۳

از جمادی مردم و نامی شدم — وزنما مردم به حیوان برزدم ۳۹۰۱/۳

وزنباتی چون به حیوانی فتاد — نامدش حال نباتی هیچ یاد ۳۶۳۹/۴

از خدا می خواه تا زین نکته ها — در نلغزی و رسی در منتها ۴۲۰۹/۳

ث: حملهٔ دیگر بمیرم از بشر — تا برآرم از ملایک پرّوسر ـ ۳۹۰۳/۳

۳۱۳ الف: از فطام خون غذایش شیر شد — وزفطام شیر لقمه گیر شد ۵۱/۳

پس حیات ماست موقوف فطام — اندك اندك جهد کن تمّ الکلام ۴۹/۳

ب: وانکه مردن پیش اوشد فتح باب — سارعوا آید مر او رادرخطاب ۳۴۳۵/۳

مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم کی زمردن کم شدم ۳۹۰۲/۳

هستی حیوان شد ازمرگ نبات — راست آمد اقتلونی یا ثقات ۴۱۸۶/۳

پ: آب می خوردی به بستان سبزوتر — بهراین آتش بُدست آن آبخور ۴۱۶۵/۳

بنگراندر نخودی در دیگ چون — می جهد بالا چوشد زآتش زبون ۴۱۵۹/۳

گر جدااز باغ آب و گل شدی — لقمه گشتی اندر احیا آمدی ۴۱۸۰/۳

مرگ شیرین گشت و نقلم زین سرا — چون قفص هشتن پریدن مرغ را ۲۹۵۱/۳

ت: اومی خواهد کزین ناخوش حصص — صدقفص باشد به گرد این قفص ۳۹۵۹/۳

ث: ور زجالینوس این قول افتریست — پس جوابم بهر جالینوس نیست ۳۹۷۵/۳

گوشه گوشه می جهد سوی دوا — مرگ چون قاضیست و رنجوری گوا ـ ۳۹۸۵/۳

شد هوای مرگ طوق صادقان — که جهودان را بُد این دم امتحان ۳۹۶۷/۱

ج: همچنین باد اجل با عارفان — نرم وخوش همچون نسیم یوسفان ۸۶۰/۱

مرگ هریك ای پسر همرنگ اوست — پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست ۳۴۳۹/۳

همچنانکه آن جنین را طمع خون — کان غذای اوست در اوطان دون ۶۷/۳

جنبشی اندك بکن همچون جنین — تاببخشندت حواس نوربین ـ ۳۱۸۰/۱

چ: چون جنین بود آدمی بُد خون غذا — از نجس پاکی برد مؤمن کذا ۵۰/۳

ح: آن دگر گفت ارنبودی مرگ هیچ — که نیرزیدی جهان پیچ پیچ ۱۷۶۱/۵

تا درین سکری از آن سکری تو دور　　تا ازین مستی ازان جامی تو کور　۵۷۶/۱
از نوازشهای آن زار حنین　　در تن خود غیر جان جانی بدید　۴۶۳۸/۶

۳۱۵ الف: گر برد مال عدوی پرفنی　　رهزنی را برده باشد رهزنی　۱۳۴/۲
بچه می لرزد ازان نیش حجام　　مادر مشفق دران غم شادکام　۲۴۴/۱
ب: درمقامی هست هم این زهر و مار　　ازتصاریف خدایی خوشگوار -　۲۵۹۸/۱
آن یکی درچشم تو باشد چومار　　هم وی اندرچشم آن دیگر نگار　۶۰۲/۲
پس بد مطلق نباشد درجهان　　بد بنسبت باشد این را هم بدان　۶۵/۴
خلق آبی را بود دریا چو باغ　　خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ　۶۹/۴
منگر ازچشم خودت آن خوب را　　بین به چشم طالبان مطلوب را -　۷۵/۴
پ: وریکی عیبی بود با صد حیات　　برمثال چوب باشد در نبات　۱۹۹۸/۱
باغبان زان می برد شاخ مضر　　تا بیابد نخل قامتها و بر　۳۸۶۸/۱
هست حیوانی که نامش اُشغُرست　　او به زخم چوب زفت و لَمتُرست -　۹۷/۴
پوست از دارو بلاکش می شود　　چون ادیم طایفی خوش می شود -　۱۰۲/۴
ت: استن این عالم ای جان غفلتست　　هوشیاری این جهان را آفتست　۲۰۶۶/۱
چاره نبود هم جهان را از چمین　　لیک نبود آن چمین ماه معین　۱۱۹/۴
زان همی تانی بدادن تن به کار　　که بپوشید از تو عیش کردگار -　۱۳۳۳/۴
رنج و غم را حق پی آن آفرید　　تا بدین ضد خوشدلی آید پدید　۱۱۳۰/۱
ث: زشتی خط زشتی نقاش نیست　　بلکه ازوی زشت را بنمود نیست　۱۳۷۳/۳
گفت موسی ای کریم کارساز　　ای به یک دم ذکر تو عمر دراز -　۱۸۱۶/۲
من یقین دانم که عین حکمتست　　لیک مقصودم عیان و رؤیتست　۱۸۲۱/۲
گفت موسی ای خداوند حساب　　نقش کردی بازچون کردی خراب　۳۰۰۱/۴
بهر اظهارست این خلق جهان　　تا نماند گنج حکمتها نهان　۳۰۲۸/۴
ج: حشر تو گوید که سرمرگ چیست　　میوه‌ها گویند سر برگ چیست　۱۸۲۵/۲
تا نگیرد مادران را درد زه　　طفل درزهدان نیابد هیچ ره　۲۵۱۸/۲
چ: ورتو گویی هم بدیها ازو ست　　لیک آن نقصان فضل او کیست　۲۵۳۵/۲
زشت را درغایت زشتی کند　　جمله زشتی‌ها به گردش برتند -　۲۵۴۰/۲
زانکه بی حق باطلی ناید پدید　　قلب را ابله به بوی زر خرید -　۲۹۲۸/۲
این همه عالم طلبگار خوشند　　وزخوش تزویر اندر آتشند　۷۴۳/۲

۳۱۶ الف: عیب باشد کاو نبیند جز که عیب　　عیب کی بیند روان پاک غیب　۱۹۹۵/۱
ای بسی ظلمی که بینی درکسان　　خوی تو باشد در ایشان ای فلان　۱۳۱۹/۱
در خود آن بد رانمی بینی عیان　　ورنه دشمن بوده‌ای خود را به جان　۱۳۲۲/۱
ب: گرنگشتی دیو جسم آن راا کول　　اسلم الشیطان نفرمودی رسول　۲۸۹/۵

یک سگست و در هزاران می‌رود   هر که در وی رفت او او می‌شود   ۶۳۸/۲
من حسودم از حسد کردم چنین   من عدوّم کار من مکرست و کین   ۲۷۸۵/۲
علّت ابلیس انا خیری بُدست   وین مرض در نفس هرمخلوق هست   ۳۲۱۶/۱
ت: ملک ملک اوست فرمان آن او   کمترین سگ بر در آن شیطان او -   ۲۹۳۹/۵
گفت اطفال منند این اولیا   در غریبی فرد از کار و کیا   ۸۱/۳
و: ما عیال حضرتیم و شیرخواه   گفت الخلق عیالٌ للاله   ۹۲۷/۱
بر در خرگاه قدرت جان او   چون نباشد حکم را قربان بگو -   ۲۹۴۸/۵

۳۱۷ الف: بی سبب بیند چو دیده شد گذار   تو که در حسّی سبب را گوش دار -   ۱۸۴۲/۲
در حقیقت خالق آثار اوست   لیک جز علّت نبیند اهل پوست   ۳۵۷۴/۳
و: علّت اولی نباشد دین او   علّت جزوی ندارد کین او   ۳۵۷۷/۳
ب: چون سبب نبود چه ره جوید مرید   پس سبب در راه می‌باید پدید   ۱۵۵۰/۵
این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست   که نه هر دیدار صنعش را سزاست   ۱۵۵۱/۵
پ: نزد آنکس که نداند عقلش این   زلزله هست از بخارات زمین   ۳۷۲۰/۴
همچنین می‌رفت بالا تا یکی   مهتر موران فطن بود اندکی -   ۳۷۲۵/۴
گفت اسبابی پدید آرم عیان   از تب و قولنج و سرسام و سنان   ۱۶۹۷/۵
گفت یزدان آنکه باشد اصل دان   پس ترا کی بیند او اندر میان   ۱۷۱۰/۵
ت: گردش چرخه رسن را علّتست   چرخه گردان را ندیدن زلّتست -   ۸۴۸/۱
زانکه لاشرقیست ولاغربیست او   با منجم روز و شب حربیست او -   ۹۳/۶
خود مؤثّرتر نباشد مه‌زنان   ای بماناتان که ببرّد عرق جان -   ۹۹/۶
ث: جز خیالی منعقد بر شاهراه   تا بماند دورغفلت چندگاه   ۱۵۵۵/۵
لیک اغلب بر سبب راند نفاذ   تا بداند طالبی جستن مراد   ۱۵۴۹/۵
بی سبب گر عزّ به ما موصول نیست   قدرت از عزل سبب معزول نیست   ۱۵۴۶/۵
خاک از دردی نشیند زیر آب   خاک بین کز عرش بگذشت از شتاب -   ۱۶۱۶/۲
آن گمان انگیز را سازد یقین   مهرها رویاند از اسباب کین   ۵۴۶/۱
لقمه‌یی را کوستون این تنست   دفع تیغ جوع نان چون جوشنست -   ۲۱۷۰/۶

۳۱۸ الف: آلت حقّی تو فاعل دست حق   چون زنم بر آلت حق طعن و دق   ۳۸۵۳/۱
ب: احمقانه از سنان رحمت مجو   زان شهی جوکان بود در دست او   ۱۶۸۳/۵(ع)
پ: انبیا در قطع اسباب آمدند   معجزات خویش بر کیوان زدند   ۲۵۱۷/۳
همچنین زآغاز قرآن تا تمام   رفض اسبابست و علّت والسلام   ۲۵۲۵/۳
سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک   تو به بالاتر نگر ای مرد نیک -   ۸۴۲/۱
عادت خود را بگردانم به وقت   این غبار از پیش بنشانم به وقت   ۱۶۲۷/۲
گه چنین بنماید و گه ضدّ این   جز که حیرانی نباشد کار دین   ۳۱۲/۱

۳۱۹ الف:	سوی آهویی به صیدی تاختی	خویش را توصیف خوکی ساختی	۳۶۸۴/۶
	در سبب چون بی مرادت کرد رب	پس چرا بدظن نگردی در سبب	۳۶۸۷/۶
ب:	آن طبیبان آنچنان بندهٔ سبب	گشته‌اند ازمکر یزدان محتجب	۳۶۷۹/۶
	ازقضا سرکنگبین صفرا نمود	روغن بادام خشکی می‌فزود	۵۳/۱
پ:	خود نگفته کاین مُبدّل تا کیست	نیست پیدا او مگر افلاکیست	۳۶۸۲/۶
ت:	آب از جوشش همی گردد هوا	وان هوا گردد زسردی آبها	۳۱۵۱/۳
ث:	ترک استثنا مرادم قسوتیست	نی همین گفتن که عارض حالتیست	۴۹/۱
	سرّ استثناست این حزم و حذر	زانکه خر را بُز نماید این قدر	۳۶۹۲/۶
	چشم او ماندست درجوی روان	بی‌خبر از ذوق آب آسمان	۳۷۸۵/۲
۳۲۰ الف:	دریکی گفته که امرونهی‌هاست	بهر کردن نیست شرح عجز ماست	۴۷۰/۱
	تو مسخّر از مسخّر بازدان	عاقبت بنگر جمال این و آن	۴۸۹/۱
ب:	ناله می‌کن کای توعلام الغیوب	زیر سنگ مکر بد ما را مکوب	۱۱۹۶/۱
و:	چون شدی درخوی دیوی استوار	می گریزد از تو دیو ای نابکار	۱۸۷۹/۱
پ:	تا که عجز خود ببینیم اندران	قدرت حق را بدانیم آن زمان	۴۷۱/۱
	گر بپرّانیم تیر آن نی زماست	ما کمان وتیراندازش خداست	۶۱۶/۱
	یک سبد پُرنان ترا برفرق سر	توهمی خواهی لب نان دربدر	۱۰۷۳/۵(ع)
۳۲۱ الف:	لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد	و انکه عاشق نیست حبس جبر کرد	۱۴۶۳/۱
	بنده آزادی طمع دارد زجد	عاشق آزادی نخواهد تا ابد	۲۷۲۹/۵
ب:	اختیاروجبرایشان دیگرست	قطره‌ها اندرصدفها گوهرست	۱۴۶۸/۱
پ:	زاری ماشد دلیل اضطرار	خجلت ما شد دلیل اختیار	۶۱۸/۱
	زجر استادان و شاگردان چراست	خاطر از تدبیرها گردان چراست	۶۲۰/۱
ت:	پس یقین گشت این که بیماری ترا	می‌ببخشد هوش و بیداری ترا	۶۲۷/۱
ث:	گر زجبرش آگهی زاریت کو	بینش زنجیر جبّاریت کو	۶۳۰/۱
	گر بگویند آنچه می‌خواهد وزیر	خواست آن اوست اندر داروگیر	۳۱۱۷/۵
	چون زترک فکر این عاجز شدی	از گنه آنگاه هم عاجز بدی	۱۳۴۶/۴
	خواجه چون بیلی به دست بنده داد	بی‌زبان معلوم شد او رامراد	۹۳۲/۱
ج:	قدرت خودبین که این قدرت ازوست	قدرت تو نعمت اودان که هوست	۴۷۳/۱
	درهران کاری که میلت نیست وخواست	اندران جبری شدی کاین ازخداست	۶۳۶/۱
چ:	آن یکی می‌رفت بالای درخت	می‌فشاند او میوه را دزدانه سخت	۳۰۷۷/۵
	درخرد جبر از قدر رسواترست	زانکه جبری حسّ خود را منکرست	۳۰۰۹/۵
۳۲۲ الف:	جملهٔ قرآن امرونهیست ووعید	امر کردن سنگ مرمر را که دید؟	۳۰۲۶/۵

گرزسقف خانه چوبی بشکند — برتوافتد سخت مجروحت کند
هیچ خشمی آیدت برچوب سقف — هیچ اندر کین او باشی تووقف — ۳۰۴۱–۲/۵
کای غلام بسته دست اشکسته پا — نیزه برگیرو بیا سوی وغا — ۳۰۳۰/۵
گاو گر یوغی نگیرد می‌زنند — هیچ گاوی که نپرّد شد نزنند — ۳۱۰۲/۵
ب: احتمال عجز از حق راندی — جاهل و گیج وسفیهش خواندی
عجز نبود از قدر ورگر بود — جاهلی ازعاجزی بدتر بود — ۳۰۳۲-۳/۵
پ: که کسی تاخواه او ورغم او — گردد اندر ملکت او کامجو — ۲۹۳۱/۵
ت: درك وجدانی به جای حس بود — هردودریك جدول ای عم می‌رود — ۳۰۲۲/۵
ث: فعل را درغیب اثرها زادنیست — وان موالیدش به حکم خلق نیست
بی‌شریکی جمله مخلوق خداست — آن موالید ازچه نسبت شان به ماست — ۱۶۶۱ -۲/۱
زید پرّانید تیری سوی عمرو — عمرو رابگرفت تیرش همچونمر — ۱۶۶۳/۱
زان موالید وَجَع چون مُرداو — زید رامی زین سبب قتال گو — ۱۶۶۶/۱
همچنین کشت و دم و دام وجماع — آن موالیدست حق را مستطاع — ۱۶۶۸/۱
نکته‌یی کان جست ناگه از زبان — همچوتیری دان که جست آن ازکمان — ۱۶۵۸/۱

۳۲۳ت: تو که جزوی کارتو بافایده ست — پس چرا در طعن کُل آری تودست — ۱۵۲۳/۱
گفت موسی ای خداوند حساب — نقش کردی باز چون کردی خراب — ۳۰۰۱/۴
ث: فایدهٔ هر ظاهری خود باطنست — همچونفع اندردواها کامنست — ۲۸۸۰/۴
ج: با قضاپنجه مزن ای تندوتیز — تانگیرد هم قضابا توستیز
مرده بایدبودپیش حکم حق — تا نیاید زخم از ربّ الفلق — ۹۱۰-۱۱/۱
بلکه تحریضست براخلاص وجد — که دران خدمت فزون شو مستعد — ۳۱۱۲/۵
همچنین تأویل قد جف القلم — بهرتحریضست بر شغل اهم — ۳۱۳۱/۵
چ: دی سؤالی کرد سائل مرمرا — زانکه عاشق بود او برماجرا — ۱۳۶۲/۳
گفتمش این کفر مقضی نه قضاست — هست آثار قضا این کفر راست — ۱۳۶۷/۳

۳۲۵الف: یوم دین که زلزلت زلزالها — این زمین باشد گواه حالها — ۳۲۷۶/۱
یومَ تبیَضُّ و تَسوَدُّ وجوه — ترك و هندورا زکی ماند شکوه — ۳۵۲۴/۱
حشر پُرحرص خس مردارخوار — صُورت خوکی بود روزشمار — ۱۴۱۳/۲
زانکه حشرحاسدان روز گزند — بی گمان برصورت گرگان کنند — ۱۴۱۲/۲
منتظر مانی دران روز دراز — درحساب و آفتاب جانگداز — ۳۴۷۸/۳
روز محشرهرنهان پیدا شود — هم زخود هرمجرمی رسوا شود — ۲۲۱۱/۵
روز عدل و عدل داد درخورست — کفش آن پا کلاه آن سرست — ۱۸۸۷/۶
روز نحررستخیز سهمناك — مؤمنان راعید وگاوان را هلاك — ۱۸۷۶/۶
چون قیامت کوهها را برکند — برسرما سایه کی می‌افکند — ۱۳۳۸/۲

	گویم ای خورشید مقرون شو به ماه	هر دو را سازم چو دو ابر سیاه	۱۶۳۰/۲
	آفتاب و مه چو دو گاو سیاه	یوغ برگردن ببندد شان اِله	۱۶۳۲/۲
	کوه را گویم سبك شو همچو پشم	چرخ را گویم فرو دزپیش چشم	۱۶۲۹/۲
	از سلیمان آن نَفَس چون نفخ صور	مردگان را وارهانید از قبور	۸٤٤/٤
	در صفات حق صفات جمله شان	همچو اختر پیش آن خور بی‌نشان	٤٤۳/٤
	مُحضَرون معلوم نبود نیك بین	تا بقای روح‌ها دانی یقین	٤٤٥/٤
	همچو عرصهٔ پهن روز رستخیز	نه گو و نه پشته نه جای گریز	
	گفت یزدان وصف این جای حرج	بهر محشر لا تری فیها عوج	۱۸٤-٥/٤
	حق برای آن کند ای زرگزین	روز محشر این زمین را نقره گین	٦٥۷/٤
	اولیا را داشتی در انتظار	انتظار رستخیزت گشت یار	۳٤۷٦/۳
	منتظر مانی دران روز دراز	در حساب و آفتاب جانگداز	۳٤۷۸/۳
ب:	زانکه حشر حاسدان روز گزند	بی گمان برصورت گرگان کنند	۱٤۱۲/۲
	حشر پرحرص خس مردارخوار	صورت خوکی بود روز شمار	۱٤۱۳/۲
	زانیان را گند اندام نهان	خمر خواران را بود گند دهان	۱٤۱٤/۲
	آن سخنهای چو مار و کژدمت	مار و کژدم گشت و می گیرد دُمَت	۳٤۷٥/۳
	وعدهٔ فردا و پس فردای تو	انتظار حشرت آمد وای تو	۳٤۷۷/۳
ت:	گرچه دیوار افکند سایهٔ دراز	بازگردد سوی او آن سایه باز -	۲۱٤/۱
ث:	گرترا آید زجایی تهمتی	کرد مظلومت دعا در محنتی	۳٤٤۸/۳
	چون سجودی یا رکوعی مرد کشت	شد در آن عالم سجود او بهشت	۳٤٥۷/۳
	چون زدستت زخم برمظلوم رُست	آن درختی گشت ازو زقّوم رُست	۳٤۷۱/۳
ج:	از تو رُسته ست ارنکو یست اربدست	ناخوش و خوش هر ضمیرت از خودست	۳٤٤۳/۳
	سیرتی کان در وجودت غالبست	هم بران تصویر حشرت واجبست	۱٤۱۹/۲
	تا معیّت راست آید زانکه مرد	با کسی جفتست کو را دوست کرد	۷٤٥/٥
	حشر تو گوید که سِر مرگ چیست	میوه‌ها گویند سِر برگ چیست	۱۸۲٥/۲
	خاك را در گور او آگنده کرد	زیر خاك آن دانه‌اش را زنده کرد	۲۰۱۳/۱
۳۲٦ الف:	تو خلیل وقتی ای خورشید هش	این چهار اطیار رهزن رابکش -	۳۱/٥
	هین خُزَیرا درنگر اندرخرت	که بپوسیدست و ریزیده برت -	۱۷٦۳/۳
ب:	صبح حشر کوچکست ای مستجیر	حشر اکبر را قیاس از وی بگیر -	۱۷۸۰/٥
	آنچه کردی اندرین خواب جهان	گرددت هنگام بیداری عیان	۳٦٥۸/٤
	گریه و درد وغم وزاری خود	شادمانی دان به بیداری خود	۳٦٦۱/٤
	حشر اصغر حشر اکبر رانمود	مرگ اصغر مرگ اکبر رازدود	۱۷۸۸/٥
	چون برآید آفتاب رستخیز	برجهند از خاك زشت وخوب نیز -	۱۷۹٦/٥
پ:	سرچه می‌پیچی کنی نادیده ای	در عدم ز اوّل نه سرپیچیده ای	۳٦۷۸/۱

	حجت انکار شد انشارتو	از دوابدتر شد این بیمار تو -	۸۹۳/۴
	آب و گل می گفت خود انکار نیست	بانگ می‌زد بیخبر کاخبار نیست	۹۰۱/۴
ت:	هین که اسرافیل وقتند اولیا	مرده راز یشان حیاتست وحیا	۱۹۳۰/۱
	غیر آواز عزیزان درصدور	که بود از عکس ایشان نفخ صور	۲۰۷۹/۱
	جانهای مرده اندر گور تن	برجهد زآواز شان اندر کفن	۱۹۳۱/۱
	این قیامت زان قیامت کی کمست	آن قیامت زخم و این چون مرهمست	۱۳۳۹/۲
	زو قیامت را همی پرسیده اند	ای قیامت تا قیامت راه چند -	۷۵۲/۶
	هر که گوید کو قیامت ای صنم	خویش بنما که قیامت نك منم	۱۴۸۰/۴
	پس قیامت شو قیامت را ببین	دیدن هر خیر را شرطست این	۷۵۶/۶
۳۲۷ب:	اتصالی بی تکیف بی قیاس	هست ربّ الناس را باجان ناس	۷۶۰/۴
	آدمی بر قدّ یک طشت خمیر	برفزود از آسمان واز اثیر	۱۳۸/۶
	گفت می‌جویم به هر سو آدمی	که بود حی از حیات آن دمی	۲۸۹۰/۵
	آن یکی با شمع برمی گشت روز	گرد بازاری دلش پرعشق و سوز -	۲۸۸۷/۵
پ:	کودرین دوحال مردی در جهان	تا فدای او کنم امروز جان	۲۸۹۴/۵
ت:	آدم اصطرلاب اوصاف علوست	وصف آدم مظهر آیات اوست	۳۱۳۸/۶
ث:	تا زچرخ غیب وزخورشید روح	عنکبوتش درس گوید ازشروح	۳۱۴۱/۶
	انبیا را داد حق تنجیم این	غیب را چشمی بباید غیب بین	۳۱۴۳/۶
	حدّ اعیان وعرض دانسته گیر	حدّ خود را دان که نبود زین گزیر	۵۶۴/۵
ج:	خلق ما برصورت خود کرد حق	وصف ما از وصف اوگیرد سبق	۱۱۹۴/۴
	علت عاشق زعلتها جداست	عشق اصطرلاب اسرار خداست	۱۱۰/۱
۳۲۸الف:	یك خلیفه بود درایام پیش	کرده حاتم را غلام جود خویش -	۲۲۴۴/۱
ب:	عقل را شودان و زن را حرص وطمع	این دو ظلمانی و منکرعقل شمع	۲۹۰۳/۱
	عاشقان کل نی عشاق جزو	ماند ازکل آنکه شد مشتاق جزو	۲۸۰۱/۱
پ:	اولاً بشنو که خلق مختلف	مختلف جانند از یاتا الف -	۲۹۱۴/۱
	درحروف مختلف شور و شکیست	گرچه از یك رو زسرتاپا یکیست	۲۹۱۵/۱
ت:	ابجد و هوزچه فاشست و پدید	برهمه طفلان ومعنی بس بعید -	۲۷۲۸/۱
	پس قیامت روز عرض اکبرست	عرض او خواهد که با کرّ وفرست	۲۹۱۷/۱
۳۲۹الف:	ای برادر تو همان اندیشه‌ای	مابقی تو استخوان و ریشه‌ای	۲۷۷/۲
	این جهان یك فکرتست از عقل کل	عقل چون شاهست وصورتها رسل	۹۷۸/۲
	تاچه عالمهاست درسودای عقل	تاچه باپهناست این دریای عقل	۱۱۰۹/۱
ب:	اسب خود را یاوه داند وزستیز	می‌دواند اسب خود درراه تیز	۱۱۱۵/۱

ب:	هر چه صورت می وسیلت سازدش	زان وسیلت بحر دور اندازدش ~	۱۱۱۳/۱
	صورت ما اندرین بحر عذاب	می دود چون کاسه‌ها برروی آب ~	۱۱۱۰/۱
ت:	تا نشد پُر بر سر دریا چوطشت	چونکه پرشدطشت دروی غرق گشت	۱۱۱۱/۱
ج:	تا نبیند دل دهندهٔ رازرا	تا نبیند تیر دورانداز را ~	۱۱۱٤/۱
۳۳۰ الف:	جهد کن تا پیرعقل ودین شوی	تا چوعقل کل توباطن بین شوی	۲۱۷۸/٤
ب:	عقل دیگر بخشش یزدان بُود	چشمهٔ آن در میان جان بود	۱۹٦٤/٤
	عقل تحصیلی مثال جوی‌ها	کو رود در خانه‌یی از کوی‌ها	۱۹٦۷/٤
	عاشقِ هرجاشکال و مشکلیست	دشمنِ هرجا چراغ مقبلیست	۲۱۸۵/٤
پ:	گر به صورت وانماید عقل رو	تیره باشد روز پیش نور او	۲۱۸۱/٤
ت:	عقل ایمانی چوشحنهٔ عادلست	پاسبان و حاکم شهر دلست	۱۹۸٦/٤
	اندر آ درسایهٔ آن عاقلی	کش نداند برد ازره ناقلی	۲۹٦۱/۱
	چون ملك با عقل یک سررشته اند	بهر حکمت را دوصورت گشته اند ~	۳۱۹۳/۳
ث:	این همه علم بنای آخورست	که عماد بود گاو و اشترست	۱۵۱۸/٤
	عقل توقسمت شده برصدمهم	بر هزاران آرزو و طمّ ورم	۳۲۸۸/٤
	همچو آن مرد مفلسف روز مرگ	عقل را می‌دید بس بی‌بال و برگ	۳۳۵٤/٤
۳۳۱ الف:	عقل دیگر بخشش یزدان بود	چشمهٔ آن درمیان جان بود	۱۹٦٤/٤
	چون زسینه آب دانش جوش کرد	نه شود گَنده نه دیرینه نه زرد	۱۹٦۵/٤
ب:	پیش بینی این خرد تا گوربود	وان صاحب دل به نفخ صوربود ~	۳۳۱۱/٤
پ:	جامهٔ خفته خورد از جوی آب	خفته اندر خواب جویای سراب ~	۳۳۰۵/٤
	خود خرد آنست کو ازحق چرید	نه خردکان را عطارد آورید	۳۳۱۰/٤
	نیست نور برق بهر رهبری	بلکه امرست ابر را که می گری	۳۳۲۰/٤
ث:	عقل جزوی عشق را منکر بود	گرچه بنماید که صاحب سِر بود	۱۹۸۲/۱
	عقل درشرحش چو خردر گل بخفت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت	۱۱۵/۱
ج:	آزمودم عقل دوراندیش را	بعد از ین دیوانه سازم خویش را	۲۳۳۲/۲
	نك شیاطین سوی گردون می شدند	گوش بر اسرار بالا می‌زدند	۳۳۲٤/٤
	که سری کم کن نیی تو مستبد	بلکه شاگرد دلی و مستعد	۳۳٤۰/٤
چ:	عقل جزوی عقل را بد نام کرد	کام دنیا مرد را بی‌کام کرد	٤٦۳/۵
۳۳۲ ب:	ای برادر تو همان اندیشه‌ای	مابقی تو استخوان وریشه‌ای	۲۷۷/۲
۳۳۳ پ:	گفت یا عُمَر چه حکمت بود و سِر	حبس آن صافی درین جای کدِر	۱۵۱۵/۱
	گفت تو بحثی شگرفی می کنی	معنیی را بند حرفی می کنی ~	۱۵۱۷/۱

مرغ بی‌اندازه چون شد در قفص　　گفت حق برجان فسون خواند وقصص　١٤٤٧/١
آنکه از وی فایده زاییده شد　　چون نبینند آنچه مارا دیده شد　١٥٢٠/١

٣٣٤ب: آن حکیمی را که جان از بهرتن　　باز رست وشدروان اندرچمن　١٦٨٨/٦
پ: این حمیرا لفظ تأنیثست وجان　　نام تأنیثش نهند این تازیان　١٩٧٤/١
جان کمالست و ندای او کمال　　مصطفی گویان آرِحنا یا بلال　١٩٨٦/١
ت: جان لقمان که گلستان خداست　　پای جانش خستهٔ خاری چراست　١٩٦٥/١
این نه آن جانست کافزاید زنان　　یا گهی باشد چنین گاهی چنان　١٩٧٧/١
ث: ور بوَد این جبرجبر عامه نیست　　جبر آن امّارهٔ خودکامه نیست　١٤٦٥/١
چون زبند دام باداو شکست　　نفس لوّامه براو یابید دست　٢٠٦٢/٥
روی نفس مطمئنّه درجسد　　زخم ناخن های فکرت می کشد　٥٥٧/٥
این نشان خسف و قذف و صاعقه　　شد بیان عزّ نفس ناطقه　٣٣٠٨/١
مُطّلع بر نقش هرکه هست شد　　پیش ازان کاین نفس کل پابست شد　١٧٣/٢
نفس اوّل راند برنفس دوم　　ماهی از سرگنده باشد نی زدم　٣٠٨٠/٣

٣٣٥الف: ترقیاس ازچرخ دولابی بگیر　　گردشش ازکیست ازعقل مشیر　٣٣٣١/١
ب: مطلع برنقش هرکه هست شد　　پیش ازان کاین نفس کل پابست شد　١٧٣/٢
عقلهای اولینش یادنیست　　هم از ین عقلش تحول کرد نیست　٣٦٤٨/٤
ت: بود بازرگان و اوراطوطیی　　در قفص محبوس زیبا طوطیی　١٥٤٧/١
ث: قصهٔ طوطی جان زینسان بوَد　　کوکسی کو محرم مرغان بوَد　١٥٧٥/١

٣٣٦الف: عالم خلقست با سوی وجهات　　بی جهت‌دان عالم امر وصفات　٣٦٩٢/٤
تفرقه در روح حیوانی بوَد　　نفس واحد روح انسانی بوَد　١٨٨/٢
ب: هست صد چندان میان منزلین　　آن طرف که ازنما تا روح عین　٨٠٦/٥
جان گرگان و سگان هریك جداست　　متحد جانهای شیران خداست　٤١٤/٤
جان حیوانی ندارد اتحاد　　تو مجو این اتحاد از روح باد　٤١١/٤
پ: جسم را نبوَد ازان عز بهره‌یی　　جسم پیش بحر جان چون قطره‌یی　١٨٨٠/٤
جان حیوانی ندارد اتحاد　　تو مجو این اتحاد از روح باد　٤١١/٤
حلیهٔ روح طبیعی هم فناست　　حلیهٔ آن جان طلب کو بر سماست　١٨٤١/٤
آب را آبیست کو می‌راندش　　روح را روحیست کو می‌خواندش　١٢٧٤/٣
جان اوّل مظهر درگاه شد　　جان جان خود مظهر الله شد　١٥٢/٦
ت: آن بلیس ازجان ازان سر برده بود　　یك نشد با جان که عضو مرده بود　١٥٥/٦
ث: تا بدانی که تن آمد چون لباس　　رو بجو لابس لباسی را ملیس　١٦١٠/٣
اشتر آمد این وجود خارخوار　　مصطفی زادی برین اشترسوار　١٩٦٦/١

و:	راه حس راه خران است ای سوار	ای خران را تو مزاحم شرم دار	۴۸/۲
	جوهر صدقت خفی شد در دروغ	همچو طعم روغن اندر طعم دوغ	۳۰۳۰/۴
	صورت رفعت برای جسم‌هاست	جسم‌ها در پیش معنی اسم‌هاست	۵۹۰/۱
	اتصالی بی‌تکیف بی‌قیاس	هست ربّ‌الناس رابا جان ناس	۷۶۰/۴
	قرب بیچون چون نباشد شاه را	که نیابد بحث عقل آن راه را	۳۶۸۷/۴
	این تعلق را خرد چون ره برد	بستهٔ فصلست و وصلست این خرد	۳۶۹۹/۴
۳۳۷ ب:	ای مقیم حبس چار و پنج و شش	نغز جایی دیگران را هم بکش	۲۲۳۷/۳
ت:	در گل تیره یقین هم آب هست	لیک زان آبت نشاید آبدست	۲۲۴۶/۳
	گر بصورت آدمی انسان بدی	احمد و بوجهل خود یکسان بدی	۱۰۱۹/۱
	قطرهٔ دل را یکی گوهر فتاد	کان به دریاها و گردونها نداد	۱۰۱۷/۱
ث:	پس دل عالم وی است ایرا که تن	می‌رسد از واسطهٔ این دل به فن -	۸۳۶/۲
	باز این دلهای جزوی چون تنست	بادل صاحبدلی کو معدنست	۸۳۹/۲
	پس نظرگاه شعاع آن آهنست	پس نظرگاه خدا دل نی تنست	۸۳۸/۲
	نی دل اندر صد هزاران خاص و عام	در یکی باشد کدامست آن کدام	۲۲۷۰/۳
ج:	آینهٔ دل چون شود صافی و پاک	نقش‌ها بینی برون از آب و خاک	۷۲/۲
	گفت پیغمبر زمانی زید را	کیف اصبحت ای صحابی با صفا -	۳۵۰۰/۱
	تا ز روز و شب گذر کردم چنان	که از اسپر بگذرد نوک سنان	۳۵۰۳/۱
	هشت جنت هفت دوزخ پیش من	هست پیدا همچو بت پیش شمن	۳۵۰۸/۱
	بینی اندر دل علوم انبیا	بی کتاب و بی مُعید و اوستا	۳۴۶۱/۱
	گفت پیغمبر که هست از امتم	کو بود هم گوهر و هم همتم	۳۴۶۲/۱
	چینیان گفتند ما نقاش‌تر	رومیان گفتند ما را کرّ و فر	۳۴۶۷/۱
	رومیان آن صوفیانند ای پدر	بی ز تکرار و کتاب و بی‌هنر	۳۴۸۳/۱
چ:	صورت بی‌صورت بی‌حدّ غیب	ز آینهٔ دل دارد آن موسی به جیب	۳۴۸۶/۱
	عکس هر نقشی نتابد تا ابد	جز ز دل هم با عدد هم بی‌عدد	۳۴۹۰/۱
	زانکه محدودست و معدودست آن	آینهٔ دل را نباشد حد بدان	
	عقل اینجا ساکت آمد یا مُضل	زانکه دل با اوست یا خود اوست دل	۳۴۸۸—۹/۱
ح:	بحر علمی درنمی پنهان شده	در سه گز تن عالمی پنهان شده	۳۵۷۹/۵
	جوهرست انسان و چرخ او را عرض	جمله فرع و پایه‌اند و او غرض	۳۵۷۵/۵
	پس بود دل جوهر و عالم عرض	سایهٔ دل چون بود دل را غرض	۲۲۶۶/۳
	چیست اندر خُم که اندر نهر نیست	چیست اندر خانه کاندر شهر نیست	۸۱۰/۴
غ:	آن غذای خاصگان دولتست	خوردن آن بی گلو و آلتست	۱۰۸۹/۲
	صوفیی در باغ از بهر گشاد	صوفیانه روی بر زانو نهاد -	۱۳۵۸/۴

۳۳۸ الف:	لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها	پاك از آز و حرص و بخل و کینه‌ها	۳۴۸۴/۱
	چون پشیمانی ز دل شد تا شغاف	زین سپس سودی ندارد اعتراف	۶۴۴/۳
ب:	پا رهانند روبهان را در شکار	وان زدُم دانند روباهان غرار	۲۲۲۷/۳
ت:	لطف شیر و انگبین عکس دلیست	هر خوشی را آن خوش از دل حاصلست	۲۲۶۵/۳
ث:	هر که را باشد زسینه فتح باب	او ز هر شهری ببیند آفتاب	۱۳۹۹/۱
	این همه علم بنای آخورست	که عماد بود گاو و اشترست	۱۵۱۸/۴
۳۳۹ الف:	آینه‌ت دانی چرا غماز نیست	زانکه زنگار از رخش ممتاز نیست	۳۴/۱
	بهر آنست این ریاضت وین جفا	تا برآرد کوره از نقره جفا	۲۳۲/۱
	کو چه آمیزد زاغراض نهان	در عباداتها و در اخلاص جان	۳۶۷/۱
ب:	مادر بت‌ها بت نفس شماست	زانکه آن بت مار و این بت اژدهاست	۷۷۲/۱
	چون رفیقی وسوسهٔ بدخواه را	کی ببینی ثمّ وجه‌الله را	۱۳۹۸/۱
پ:	آن بت منحوت چون سیل سیاه	نفس بتگر چشمه‌یی پُر آب راه	۷۷۶/۱
ت:	طایفهٔ نخجیر در وادی خوش	بوده انغاز شیر اندر کشمکش ـ	۹۰۰/۱
	کشتن این کار عقل و هوش نیست	شیر باطن سخرهٔ خرگوش نیست	۱۳۷۴/۱
	دوزخست این نفس و دوزخ اژدهاست	کو به دریاها نگردد کم و کاست ـ	۱۳۷۵/۱
	حق قدم بروی نهد از لامکان	آنگه او ساکن شود از کن فکان	۱۳۸۱/۱
	قوت از حق خواهم و توفیق و لاف	تا به سوزن بر کنم این کوه قاف	۱۳۸۸/۱
ث:	گر نماز و روزه می‌فرمایدت	نفس مکّارست مکری زایدت	۲۲۷۴/۲
	نفست اژدرهاست او کی مرده است	از غم و بی آلتی افسرده است	۱۰۵۳/۳
	بهر این بعضی صحابه از رسول	ملتمس بودند مکر نفس غول	۳۶۶/۱
۳۴۰ الف:	همچو گرمابه که تفسیده بوَد	تنگ آیی جانت پخسیده شود	۳۵۴۵/۳
ب:	شهوت دنیا مثال گلخنست	که ازو حمّام تقوی روشنست ـ	۲۳۸/۴
	اُستُن این عالم ای جان غفلتست	هوشیاری این جهان را آفتست	۲۰۶۶/۱
پ:	چون کنار کودکی پُر از سفال	کو بران لرزان بود چون ربّ مال	۲۶۳۶/۳
	سنگ پر کردی تو دامن از جهان	هم زسنگ سیم و زر چون کودکان	۲۲۷۷/۳
	کی نماید کودکان را سنگ سنگ	تا نگیرد عقل دامنشان به چنگ	۲۲۷۹/۳
ت:	خواب می‌بیند که او را هست مال	ترسد از دزدی که بربایند جوال	۲۶۴۰/۳
	همچو آن وقتی که خواب اندر روی	تو ز پیش خود به پیش خود شوی	۱۳۰۰/۳
	آن تو زفتت که آن نهصد توُست	قلزمست و غرقه گاه صد توُست	۱۳۰۳/۳
ث:	در لحد کاین چشم را خاک آکند	هست آنچه گور را روشن کند	
	آن زمان که دست و پایت بردرد	پرّ و بالت هست تا جان برپرّد	۹۴۱—۲/۲
	باشد آن کفران نعمت در مثال	که کنی با مُحسِنِ خود تو جدال ـ	۳۶۵/۳

	اصلشان بد بُود آن اهل سبا	می‌رمیدندی ز اسباب لقا	۲۶۵۷/۳
ج:	پیش‌بینی این خرد تا گور بود	و آن صاحبدل به نفخ صور بود	۳۳۱۱/۴
	همچو مرغی کو گشاید بند دام	گاه بندد تا شود درفن تمام	۳۷۳۵/۲
	که همی دانم یجوز و لایجوز	خود ندانی تو یجوزی یا عجوز	۲۶۵۰/۳
	آن اصول دین بدانستی تو لیک	بنگر اندر اصل خود گر هست نیک	۲۶۵۵/۳
	قصد خون تو کنند و قصد سر	نیز برای حمیت دین و هنر	
	بلکه از چفسیدگی بر خان و مان	تلخشان آید شنیدن این بیان	۹/۵—۱۱۴۸
چ:	گر اَمَل را دان که مرگ ما شنید	مرگ خود نشنید و نقل خود ندید	۲۶۲۸/۳
	و هم مر فرعون عالم سوز را	عقل مر موسیّ جان افروز را	۲۳۰۷/۴
۳۴۱ الف:	آن شنیدستی که در عهد عمر	بود چنگی مطربی با کرّ و فر	۱۹۱۳/۱
	داد حق عمری که هر روزی ازو	کس نداند قیمت آن را جز او	
	خرج کردم عمر خود را دمبدم	در دمیدم جمله را در زیر و بم	
	آه کز یاد ره و پردهٔ عراق	رفت از یادم دم تلخ فراق	۱/۲—۲۱۹۰
ب:	ربّنا انّا ظلمنا گفت و آه	یعنی آمد ظلمت و گم گشت راه	
	این قضا ابری بود خورشید پوش	شیر و اژدرها شود زو همچو موش	۵/۱—۱۲۵۴
	گفت شیطان که بما اغویتنی	کرد فعل خود نهان دیو دنی	۱۴۸۸/۱
	از پدر آموز ای روشن جبین	ربّنا گفت و ظلمنا پیش ازین	۱۳۸۹/۴
پ:	هر که جز ماهی زآبش سیر شد	هر که بی روزیست روزش دیر شد	۱۷/۱
ت:	ورنه آن ظالم که نفسست از درون	خصم مظلومان بود او از جنون	۲۴۳۶/۳
	ظالم از مظلوم کی داند کسی	کو بود سخرهٔ هوا همچون خسی	
	ظالم از مظلوم آن کس پی برد	کو سر نفس ظلوم خود بُرد	۵/۳—۲۴۳۴
۳۴۲ الف:	وز سبک داری فرمانهای او	وز فراغت از غم فردای او	۳۰۶۰/۲
	همچو هاروت و چو ماروت شهیر	از بطر خوردند زهرآلود تیر	
	اعتمادی بودشان بر قدس خویش	چیست بر شیر اعتماد گاومیش	۱/۲—۳۳۲۱
	آنچه می‌گوید درین اندیشه‌ام	آن هم از دستان آن نفست هم	۳۰۸۵/۲
ب:	آن یکی می‌گفت در عهد شعیب	که خدا از من بسی دیدست عیب	۳۳۶۴/۲
	گفت غُشّر حاش لله که خدا	بار اوّل قهر بارد در جزا	۱۶۹/۴
	او به خود برداشت پرده از گناه	ورنه می‌پوشید جُرمش را اله	۲۴۵۱/۳
	چند چندت گیرم و تو بی‌خبر	در سلاسل مانده‌یی پا تا به سر	۳۳۶۹/۲
پ:	اُستُنِ این عالم ای جان غفلتست	هوشیاری این جهان را آفتست	۲۰۶۶/۱
	نقش کژ مژ دیدم اندر آب و گل	چون ملایک اعتراضی کرد دل	۱۸۱۷/۲

من یقین دانم که عین حکمتست — لیک مقصودم عیان و رؤیتست ۱۸۲۱/۲
سیزده پیغمبر آنجا آمدند — گمرهان را جمله رهبر می‌شدند ـ ۲۶۶۹/۳
کافران چون جنس سجّین آمدند — سجن دنیا را خوش آیین آمدند ۶۴۰/۱
ت: کاشتهار خلق بند محکمست — در ره این از بند آهن کی کمست ۱۵۴۶/۱
کرده حق ناموس را صد من حدید — ای بسی بسته به بند ناپدید ـ ۳۲۴۰/۱
خود یکی بوطالب آن عمّ رسول — می‌نمودش شُنعهٔ عربان مهول ـ ۱۹۴/۶
در هزار آتش شدن ز ین خوشترست — که خداوندی شود بنده‌پرست ـ ۲۷۳۱/۴
ث: اوّلم این جزر و مد از تو رسید — ورنه ساکن بود این بحرای مجید ۲۱۰/۶(م)
همچو فرعونی مرصّع کرده ریش — برتر از عیسی پریده از خریش ۷۷۸/۳
هر که دید او جاه و مالش سجده کرد — سجدهٔ افسوسیان را او بخورد ۷۸۰/۳
گشت مستک آن گدای ژنده دلق — از سجود و از تحیّرهای خلق ۷۸۱/۳
روز موسی پیش حق نالان شده — نیمشب فرعون گریان آمده ـ ۲۴۴۸/۱
آنچه می گوید درین اندیشه‌ام — آن هم از دستان آن نفسست هم ۳۰۸۵/۲
بیا: بر تخت سلیمان رفت کز — پس سلیمان گفت بادا کژ مغژ ـ ۱۸۹۷/۴
همچنین دنیا اگرچه خوش شگفت — بانگ زد هم بیوفایی خویش گفت ـ ۱۵۹۳/۴

۳۴۳ الف: خوی شاهان در رعیت جا کند — چرخ اخضر خاک را خضرا کند
شه چو حوضی دان و هر سو لولها — وز همه آب روان چون دولها ۲۱/۱—۲۸۲۰
آب روح شاه اگر شیرین بود — جمله جوها پر ز آب خوش شود
که رعیّت دین شه دارند و بس — این چنین فرمود سلطان عبس ۷۳/۵—۷۲
ب: ربّ هب لی از سلیمان آمدست — که مده غیر مرا این ملك و دست ـ ۲۶۰۴/۱
نکتهٔ لاینبغی می‌خوان به جان — سرّ مِن بَعدی ز بخل او مدان ۲۶۰۶/۱
ت: بود شاهی در زمانی پیش ازین — ملك دنیا بودش و هم ملك دین ـ ۳۶/۱
یک خلیفه بود در ایّام پیش — کرده حاتم را غلام جود خویش ـ ۳۲۴۴/۱
رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف — دید او را کز زمرّد بود صاف ـ ۳۷۱۱/۴
رحمةالله علیه گفته است — ذکر شه محمود غازی سفته است ۱۳۸۳/۶
چون در آمد عزم داودی به تنگ — که بسازد مسجداقصی به سنگ ـ ۳۸۸/۴
ث: که مرا از غیب نادر هدیه‌هاست — که بشر آن را نیارد نیز خواست ۵۷۵/۴
ترك آن گیرید گر ملك سباست — که برون آب و گل بس ملکهاست ۶۶۰/۴
وقت بازی کودکان را زاختلال — می‌نماید آن خزف‌ها زرّ و مال ۶۷۶/۴
پادشاهان جهان از بدرگی — بو نبردند از شراب بندگی ۶۶۷/۴
لیک حق بهر ثبات این جهان — مُهرشان بنهاد بر چشم و دهان ۶۶۹/۴
ساخت سرگین دانکی محرابشان — نام آن محراب میر و پهلوان ۳۰۰۰/۳
ج: کاین زمان هستید خود مملوك ملك — مالكِ مُلك آنکه بجهید او ز هُلك

	بـازگـونـه ای اسـیـر این جهـان	نام خود کردی امیر این جهان	۶۵۰ـ۵۱/۴
	سوی جامع می‌شد آن یك شهریار	خلق را می‌زد نقیب و چوبدار -	۲۴۶۵/۶
	مـی بـلـرزد عـرش ازمدح شقی	بدگمان گردد زمدحش متقی	۲۴۰/۱
چ:	شاه آن باشد که از خود شه بود	نه به مخزنها و لشکر شه شود	۳۲۰۸/۲
	گـفـت بـهـر شُخرهٔ شاه حرون	خـر هـمی گیرند امروز ازبرون	۲۵۴۱/۵
	پادشاهان بین که لشکر می کشند	از حسد خویشان خود را می کشند	۱۲۰۲/۵
	پادشـاهـان جـهـان از بـدرگی	بـو نـبـردنـد از شـراب بـنـدگی	۶۶۷/۴
	شه که او از حرص قصد هر حرام	می کند او را گدا گوید همام	۳۱۳۵/۴
ح:	گفت فرعونش چرا تو ای کلیم	خلق را کشتی وافکندی تو بیم ـ	۱۰۶۷/۳
	رفـت موسی بر طریق نیـستی	گفت فرعونش بگو تو کیستی -	۲۳۰۸/۴
	مـوسـی و فـرعون معنی را رهی	ظـاهـر آن ره دارد و این بی‌رهی	۲۴۴۷/۱
	روز موسی پیش حق نالان شده	نـیـمـشـب فرعون گریان آمده	۲۴۴۸/۱
خ:	اُستُنِ این عالم ای جان غفلتست	هوشیاری این جهان را آفتست	۲۰۶۶/۱
	زان جـهـان اندك ترشح می‌رسد	تا نغرّد در جهان حرص و حسد	۲۰۶۹/۱
	لاشك این ترك هوا تلخی‌دهست	لیک از تلخیّ بُعدِ حق بهست -	۱۷۶۸/۶
	که حجاب گنج بینی خانه را	مانع صد خرمن این یك دانه را -	۲۵۳۵/۴
۳۴۴ الف:	پاره دوزی مـی کـنـی انـدر دکـان	زیر این دکّان تو مدفون دوکان -	۲۵۵۰/۴
	از ترهـب نـهـی کـردست آن رسول	بدعتی چون در گرفتی ای فضول	۴۷۹/۶
	گر مطم گشت این سگ هم سگست	باش ذلّت نفسه کو بد رگست	۴۸۵۹/۶
ب:	در خـبـر خـیـر الامـور اوساطها	نـافـع آمـد زاعـتـدال اخـلاطـها	۳۵۱۲/۲
	گفت راه اوسط ار چه حکمتست	لیك اوسط نیز هم با نسبتست	۳۵۳۱/۲
	گر یکی خلطی فزون شد از عرض	در تـن مـردم پدیـد آیـد مـرض	۳۵۱۳/۲
پ:	حزم آن بـاشـد کـه ظنّ بد بری	تـا گـریـزی و شـوی از بـد بـری	۲۶۷/۳
	آن یکی زاهد شنود از مصطفی	که یقین آید به جان رزق از خدا -	۲۴۰۱/۵
	و: جبر تو خفتن بود در ره مخسب	تا ببینی آن در و درگه مخسب -	۹۴۰/۱
	در حذر شوریدن شور و شرست	رو توکّل کن توکّل بهترست -	۹۰۹/۱
	گفت رو به جستن رزق حلال	فـرض بـاشـد از بـرای امـتـثـال	۲۳۸۲/۵
۳۴۶ ج:	از هـواهـا کـی رهـی بـی جـام هـو	ای زهـر قـانـع شـده بـا نـام هـو	۳۴۵۳/۱
۳۴۷ الف:	هیچ نامی بی حقیقت دیده‌یی	یا ز گاف ولام گل گل چیده‌یی	۳۴۵۶/۱
۳۴۸ پ:	طـوطـی نـقـل شـکـر بودیم ما	مرغ مرگ اندیش گشتیم از شما -	۲۹۵۱/۳
	چون شما بستهٔ همین خواب و خورید	همچو ما باشید در ده می‌چرید	۲۷۱۱/۳

	قوم گفتند این همه زرقست و مکر	کی خدا نایب کند از زید و بکر	
	هر رسول شاه باید جنس او	آب و گل کو خالق افلاک کو	۲۷۳۳—۴/۳
	چون بت سنگین شما را قبله شد	لعنت و کوری شما را ظلّه شد	۲۷٦٤/۳
	گاو می‌شاید خدایی رابه لاف	در رسولی چون منی صد اختلاف	۲۰٤۹/۲
	گفت موسی با یکی مست خیال	کای بد اندیش از شقاوت وز ضلال ـ	۲۰۳٦/۲
	گفت من عقلم رسول ذوالجلال	حجة اللـه‌ام امانم از ضلال	۲۳۰۹/٤
ت:	چند بت بشکست احمد در جهان	تا که یارب گوی گشتند امتان ـ	۳٦٦/۲
	مر سَرت را چون رهانید از بتان	هم بدان قوّت تو دل را وارهان	۳۷۰/۲
	جهد پیغمبر به فتح مکّه هم	کی بود در حبّ دنیا متهم ـ	۳۹٤۸/۱
	ورنه چون خندد که اهل آن جهان	بر بد و نیکند مشفق مهربان	٤۵۲۵/۳
	زان همی خندم که با زنجیر و غُل	می‌کشمتان سوی سروستان و گل	
	ای عجب کز آتش بی‌زینهار	بسته می‌آریمتان تا سبزه‌زار	
	از سوی دوزخ به زنجیر گران	می‌کشمتان تا بهشت جاودان	٤۵۷۸—۸۰/۳
ث:	سحر را با معجزه کرده قیاس	هر دو را بر مکر پندارد اساس	۲۷۷/۱
	انبیا در قطع اسباب آمدند	معجزات خویش بر کیوان زدند	۲۵۱۷/۳
	سنگ بر احمد سلامی می‌کند	کوه یحیی را پیامی می‌کند	۱۰۱۸/۳
	چون از ان سوشان فرستد روی ما	آن عصا گردد سوی ما اژدها	
	کوه‌ها هم لحن داودی کند	جوهر آهن به کف مومی بود	
	باد حمّال سلیمانی شود	بحر با موسی سخندانی شود	
	ماه با احمد اشارت بین شود	نار ابراهیم را نسرین شود	۱۰۱۳—۱٦/۳
	همچو آب نیل دانی وقت غرق	کو میان هر دو امّت کرد فرق	۲۸۲۹/٤
	سنگها اندر کف بوجهل بود	گفت ای احمد بگو این چیست زود ـ	۲۱۵٤/۱
	در دل هر امّتی کز حق مزه‌ست	روی و آواز پیمبر معجزه‌ست	۳۵۹۸/۲
	تسگُل از پیغمبر ایام خویش	تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش	۵٤۲/۴
	از کجا این قوم و پیغام از کجا	از جمادی جان کرا باشد رجا	۱۱٤۳/۵
	قصد خون تو کنند و قصد سر	نیز برای حمیت دین و هنر	۱۱٤۸/۵
ج:	پس سری که مغز آن افلاک بود	اندر آخر خواجهٔ لولاک بود	۹۷٤/۲
	طایفهٔ نصرانیان بهر ثواب	چون رسیدندی بدان نام و خطاب ـ	۷۲۹/۱
	بهر این فرموده است آن ذوفنون	زآنکه نحن الآخرون السابقون	
	گر بصورت من ز آدم زاده‌ام	من بمعنی جدّ جد افتاده‌ام	۵۲٦—۷/٤
	از درم‌ها نام شاهان بر کنند	نام احمد تا ابد بر می‌زنند	
	نام احمد نام جملهٔ انبیاست	چونکه صد آمد نود هم پیش ماست	۱۱۰۵—٦/۱
۳٤۹ب:	از پی روپوش عامه در بیان	وحی دل گویند آن را صوفیان	۱۸۵۳/٤

ت:	طعمه بنموده به ماوان بوده شست	آنچنان بنما به ما آن را که هست	۴۶۷/۲
	گفت موسی را یکی مرد جوان	که بیاموزم زبان جانوران ~	۳۲۶۶/۳
	گشت با عیسی یکی ابله رفیق	استخوانها دید در حفرهٔ عمیق ~	۱۴۱/۲
ث:	او خروس آسمان بوده ز پیش	نعره‌های او همه در وقت خویش -	۱۹۷۳/۵
	آن خسان که در کژیها مانده‌اند	انبیا را ساحر و کژ خوانده‌اند	۱۹۸۲/۵
	بوالبشر کاو عَلَّم الا سما بگست	صد هزاران علمش اندر هر رگست	۱۲۳۴/۱
۳۵۰ الف:	گفت شیطان که بما اغویتنی	کرد فعل خود نهان دیو دنی	۱۴۸۸/۱
	گفت آدم که ظَلَمْنٰا نفسَنا	او ز فعل حق نبد غافل چو ما	۱۴۸۹/۱
	بود آدم دیدهٔ نور قدیم	موی در دیده بود کوه عظیم	۱۸/۲
	گر ز پشت آدمی وز صُلب او	در طلب می باش هم در طَلْب او	۱۶۳۶/۱
ب:	چونکه صانع خواست ایجاد بشر	از برای ابتلای خیر و شر -	۱۵۵۶/۵
	آدما آن اِلْف از بوی تو بود	زانکه جسمت را زمین بد تار و پود	۲۶۶۳/۱
	پس ملك می گفت ما را پیش ازین	الفتی می‌بود بر گرد زمین	۲۶۵۹/۱
	آن گشادیشان کز آدم رو نمود	در گشاد آسمانهاشان نبود	۲۶۵۱/۱
	آدمی را او به خویش اسما نمود	دیگران را ز آدم اسما می گشود	۱۹۴۳/۱
	مشتری علم تحقیقی حقست	دایما بازار او پر رونقست	۳۲۶۶/۲
پ:	خویشتن را مسخ کردی زین سفول	زان وجودی که بُد آن رشك عقول ~	۵۳۸/۱
۳۵۱ الف:	چون خدا اندر نیاید در عیان	نایب حقند این پیغمبران	۶۷۳/۱
	مردمش چون مردمك دیدند خرد	در بزرگی مردمك کس ره نبرد	۱۰۰۴/۱
ب:	این همه که مرده و پژمرده‌ای	زان بود که ترك سرور کرده‌ای ~	۱۹۹۵/۴
	گاو در بغداد آید ناگهان	بگذرد او زین سران تا آن سران ~	۲۳۷۷/۴
پ:	آن یکی افتاد بیهوش و خمید	چونکه در بازار عطاران رسید -	۲۵۷/۴
	هر که او بنهاد ناخوش سنتی	سوی او نفرین رود هر ساعتی	۷۴۳/۱
	مانع خویشند جملهٔ کافران	از شعاع جوهر پیغمبران	۷۹۴/۲
	این زمان گر بست نفس ساحرش	گفت تو سودش کند در آخرش -	۲۰۲۷/۴
	عار نبود شیر را از سلسله	نیست ما را از قضای حق گله -	۳۱۶۰/۱
ت:	شد نیاز طالبان ار بنگری	شعله ها از گوهر پیغمبری	۷۴۸/۱
	کردهٔ او کردهٔ تست ای حکیم	مؤمنان را اتصالی دان قدیم	۴۰۷/۴
	موجب ایمان نباشد معجزات	بوی جنسیّت کند جذب صفات	۱۱۷۶/۶
	زان بود جنس بشر پیغمبران	تا به جنسیّت رهند از ناودان	۲۶۶۹/۴
	عهد عیسی بود و نوبت آن او	جان موسی او و موسی جان او	۳۲۵/۱
	و: انبیا بودند ایشان اهل وُد	اتحاد انبیا ام فهم شد	۲۴۴۷/۶

۳۵۲ الف:	آنچه این فرعون می‌ترسد ازو	هست شد این دم که گشتم جفت تو	۸۸۷/۳
	چون زنان جمله بدو گرد آمدند	هر چه بود آن نر ز مادر بستدند	
	سر بریدنش که اینست احتیاط	تا نروید خصم و نفزاید خباط	۷/۳–۹٤٦
	شاخ تیزت بس جگرها را که خست	نک عصاام شاخ شوخت را شکست	۲٤٤۰/٤
	تو هلا در بندها را سخت بند	چند گاهی بر سبال خود بخند ـ	۲٤٥۰/٤
ب:	باز وحی آمد که در آبش فکن	روی در اومید دار و مو مکن	۹۵۹/۳
	چون رسید اینجا بیانم سر نهاد	محو شد والله اعلم بالرّشاد	۹۷۰/۳
	من چو ابرم تو زمین موسی نبات	حق شه شطرنج و ما ماتیم مات	۸۸۵/۳
پ:	بندهٔ فرعون و بندهٔ بندگانش	که ازو پرورد اوّل جسم و جانش ـ	۲۳۲۰/٤
	جهد فرعونی چو بی توفیق بود	هرچه او می‌دوخت آن تفتیق بود	۸٤۰/۳
	آن تقاضا کرد آن نان و نمک	که ز شستت وارهانم ای سمک	۲۳۵٤/٤
	ظاهرا کار تو ویران می کنم	لیک خاری را گلستان می کنم	۲۳٤۰/٤
ت:	پس بدانی چونکه رستی از بدن	گوش و بینی چشم می‌داند شدن	۲٤۰۰/٤
	گفت موسی کاوّلین آن چهار	صحتی باشد تنت را پایدار	۲۵۲۸/٤
	ثانیا باشد ترا عمر دراز	که اجل دارد ز عمرت احتراز	۲۵۳۰/٤
	گفت موسی آن سوم مُلکِ دوتُو	دو جهانی، خالص از خصم و عدو	۲۵٦۹/٤
	گفت چارم آنکه مانی تو جوان	موی همچون قیر و رُخ چون ارغوان	۲۵۷٤/٤
	واقعاتی دیده بودی پیش ازین	که خدا خواهد مرا کردن گزین ـ	۲٤۲۵/٤
	تو به تأویلات می کشتی از آن	کور و کر کاین هست از خواب گران	۲٤۳۰/٤
	افتخار از رنگ و بو و از مکان	هست شادی و فریب کودکان	۲۵۷٦/٤
	گفت موسی لطف بنمودیم وجود	خود خداوندیت را روزی نبود	۲۷۷٤/٤
ث:	گر ترا عقلست کردم لطفها	ور خری آورده‌ام خر را عصا	۲۸۰۲/٤
	روز موسی پیش حق نالان شده	نیم شب فرعون گریان آمده	۲٤٤۸/۱
	در نهان خاکی و موزون می شوم	چون به موسی می‌رسم چون می‌شوم	۲٤٦۱/۱
ج:	گفت موسی با یکی مست خیال	کای بداندیش از شقاوت وز ضلال ـ	۲۰۳٦/۲
	پیش گاوی سجده کردی از خری	گشت عقلت صید سحر سامری	۲۰۵۰/۲
چ:	آن پسر را کش خضر ببرید حلق	سر آن را در نیابد عام خلق	۲۲٤/۱
	از کلیم حق بیاموز ای کریم	بین چه می گوید زمشتاقی کلیم ـ	۱۹٦۷/۳
	می روم تا مجمع البحرین من	تا شوم مصحوب سلطان زمن	
	اَجْعَلُ الخِضْرَ لِاَمْری سَبَبا	ذاك او اَمضی و اَسری حُقُبا	۹/۳–۱۹٦۸
	چون گرفتت پیرهن تسلیم شو	همچو موسی زیر حکم خضر رو	۲۹٦۹/۱
	گر خضر در بحر کشتی راشکست	صد درستی در شکست خضر هست	۲۳٦/۱
	ماهی بریان زآسیب خضر	زنده شد در بحر گشت او مستقر	۲٦٤۰/٦
ح:	جسم خاک از عشق بر افلاک شد	کوه در رقص آمد و چالاک شد	۲۵/۱

	گفت موسی ای کریم کارساز	ای به یك دم ذکر تو عمر دراز ~	۱۸۱۶/۲
	گفت موسی ای خداوند حساب	نقش کردی باز چون کردی خراب	۳۰۰۱/٤
	گفت چون طفلی به پیش والده	وقت قهرش دست هم در وی زده	۲۹۲۳/٤
	گفت موسی را به وحی دل خدا	کای گزیده دوست می‌دارم ترا	۲۹۲۱/٤
	دید موسی یك شبانی را به راه	کاو همی گفت ای گزیننده الله ~	۱۷۲۰/۲
	با که می گویی تو این با عم و خال	جسم و حاجت درصفات ذوالجلال	۱۷۳۵/۲
۳۵۳ الف:	نوح اندر بادیه کشتی بساخت	صد مَثَل گو ازپی تسخر بتاخت	۲۷۹۵/۳
	نوح نهصد سال دعوت می‌نمود	دم بدم انکار قومش می فزود ~	۱۰/٦
	قوم بروی سرکه ها می ریختند	نوح را دریا فزون می ریخت قند ~	۲۰/٦
	نوح را گفتند اُمّت کو ثواب	گفت او زان سوی واستغشوا ثیاب	۱٤۰٤/۱
ب:	گفت نوح ای سرکشان من من نیم	من زجان مرده به جانان می زیم	۳۱۲٤/۱
	نوح چون شمشیر در خواهید ازو	موج طوفان گشت ازو شمشیر خو	۳۵۲/۲
	ورنه کی کردی به یك نفرین بد	نوح شرق و غرب را غرقاب خود	۸٦/۳
	نوح و موسی را نه دریا یار شد	نه بر اعداشان به کین قهار شد	۱۸٤۱/۱
پ:	حق به عزرائیل می گفت ای نقیب	بر که رحم آمد ترا از هر کئیب ~	٤۷۹۷/٦
ت:	تو خلیل وقتی ای خورشید هُش	این چهار اطیار رهزن را بکُش ~	۳۱/۵
	من خلیل وقتم و او جبرئیل	من نخواهم در بلا او را دلیل ~	۲۹۷٤/٤
	گفت ابراهیم نی رو از میان	واسطه زحمت بود بعدالعیان ~	۲۹۷٤/٤(ع)
	من خلیلم تو پسر پیش بچک	سر بنه اِنّی اَرانی اَذْبَحُك	٤۱۷٤/۳
ج:	گفت عیسی رایکی هشیار سر	چیست در هستی زجمله صعب‌تر ~	۱۱۳/٤
	گفت ازین خشم خدا چبود امان	گفت ترك خشم خویش اندر زمان	۱۱۵/٤
۳۵٤ الف:	نام احمد نام جملهٔ انبیاست	چونکه صد آمد نودهم پیش ماست	۱۱۰٦/۱
	آخرین قرنها پیش از قرون	در حدیثست آخرون السابقون	۳۰۵٦/۲
	پس سری که مغز آن افلاك بود	اندر آخر خواجهٔ لولاك بود	۹۷٤/۲
	ای لعمرك مرترا حق عمر خواند	پس خلیفه کرد و بر کرسی نشاند	۱۱۲/۵
ب:	زان سبب فرمود یزدان والضحی	والضحی نور ضمیر مصطفی	۲۹۵/۲
	خواند مُزَّمّل نبی را زین سبب	که برون آی از گلیم ای بوالهرب	۱٤۵۳/٤
	گفت صدیقه که ای زبدهٔ وجود	حکمت باران امروزین چه بود	۲۰٦۰/۱
	که چنین گر دست مهمانت ببین	خنده‌یی زد رحمةٌ للعالمین	۱۰۸/۵
	کُنْتُ کَنزاً رَحمَةً مَخفِیَّةً	فَابْتَعَثْتُ اُمَّةً مَهدِیَّةً	۳٦٤/۲
	اُمّتِ مرحومه زین رو خواندمان	آن رسول حق و صادق در بیان	۳۱۲۰/۱
	بهر این فرموده است آن ذوفنون	رمز نحن الآخرون السابقون	۵۲٦/٤

آخرین قرنها پیش از قرون   در حدیثست آخرون السابقون   ۳۰۵۶/۲
پ: بندهٔ خود خواند احمد در رشاد   جملهٔ عالم را بخوان قل یا عباد   ۲۴۹۶/۱
تا بماند جانت خندان تا ابد   همچو جان پاک احمد با احد   ۲۲۸/۱

۳۵۵ت: فعل و قول آمد گواهان ضمیر   زین دو بر باطن تو استدلال گیر -   ۲۳۶/۵
تزکیه باید گواهان را بدان   تزکیش صدقی که موقوفی بدان   ۲۵۲/۵
پس گواهی با تناقض که شنود   یا مگر حلمی کند از لطف خود   ۲۵۷/۵
ذات ایمان نعمت و لوتیست هول   ای قناعت کرده از ایمان به قول   ۲۸۷/۵
ث: بود گبری در زمان بایزید   گفت او را یک مسلمان سعید   ۳۳۵۶/۵
هست ایمان شما زرق و مجاز   راهزن همچون که آن بانگ نماز   ۳۳۸۹/۵
یک مؤذّن داشت بس آواز بد   در میان کافرستان بانگ زد   ۳۳۶۷/۵
آنکه ایمان یافت رفت اندر امان   کفرهای باقیان شد دو گمان   ۳۳۹۸/۵
گفت پیغمبر صباحی زید را   کیف اصبحت ای صحابی با صفا -   ۳۵۰۰/۱

۳۵۶ب: جز به آب چشم نتوان شستن آن   چون نجاسات بواطن شد عیان   ۲۰۹۳/۳
پ: بشنو از اخبار آن صدر صدور   لاصلوةَ تمَّ الّا بالحضور   ۴۸۱/۱
پنج حسّ ظاهر و پنج اندرون   ده صفند اندر قیام الصّافّون   ۲۰۲۳/۴
ت: گفت پیغمبر رکوعست و سجود   بر در حق کوفتن حلقهٔ وجود   ۲۰۴۸/۵
حلقهٔ آن در هران کاو می‌زند   بهر او دولت سری بیرون کند   ۲۰۴۹/۵
ث: پیش در شد آن دقوقی در نماز   قوم همچون اطلس آمد او طراز   ۲۱۴۰/۳
معنی تکبیر اینست ای امام   کای خدا پیش توما قربان شویم   ۲۱۴۳/۳
ایستاده پیش یزدان اشک‌ریز   بر مثال راست خیز رستخیز   ۲۱۴۸/۳
ج: در قیام این گفته‌ها دارد رجوع   وز خجالت شد دو تا او در رکوع   ۲۱۵۵/۳
سر برآرد از رکوع آن شرمسار   باز اندر رو فتد آن خامکار   ۲۱۵۸/۳
پس نشیند قعده زان بار گران   حضرتش گوید سخن گو با زبان   ۲۱۶۳/۳
رو به دست راست آرد در سلام   سوی جان انبیا و آن کرام   ۲۱۶۵/۳
رو بگرداند به سوی دست چپ   در تبار و خویش گویندش که خَپ   ۲۱۶۹/۳
کز همه نومید گشتم ای خدا   اول و آخر تویی و منتهی   ۲۱۷۳/۳

۳۵۷الف: هست گربه روزه‌دار اندر صیام   خفته کرده خویش بهر صید خام -   ۱۹۳/۵
این نماز و روزه و حجّ و جهاد   هم گواهی دادنست از اعتقاد -   ۱۸۳/۵
ب: مال در ایثار اگر گردد تلف   در درون صد زندگی آید خلف   ۱۷۵۸/۴
پ: حجّ زیارت کردن خانه بوَد   حجّ ربّ البیت مردانه بود   ۱۵/۴
سوی مکّه شیخ امّت بایزید   از برای حجّ و عمره می‌دوید -   ۲۲۱۸/۲

	کعبه هرچندی که خانهٔ براوست	خلقت من نیز خانهٔ سِرّ اوست	۲۲٤۵/۲
ت:	چونکه واگشتم ز پیکار برون	روی آوردم به پیکار درون	۱۳۸٦/۱
	گفت عیّاضی نود بار آمدم	تن برهنه بوك زخمی آیدم	۳۷۸۰/۵
	درغزا بجهم به یك زخم از بدن	خلق بیند مردی و ایثار من	۳۷۹٦/۵
	زانکه در خلوت هر آنچ این تن کند	نیز برای روی مرد و زن کند	۳۸۰۰/۵
۳۵۸ الف:	وز نماز و از زکات و غیر آن	لیك یك ذرّه ندارد ذوق جان	۳۳۹۳/۲
ب:	این غرَض‌های نماز و روزه را	چونکه لایبقی زمانین انتفی	
	نقل نتوان کرد مر اعراض را	لیك از جوهر برند امراض را	۹٤٦—۷/۲
	شرط من جا بالحسن نه کردنست	این حسن را سوی حضرت بردنست	۹٤٤/۲
ت:	هم عرض‌دان کیمیا بردن به کار	جوهری زان کیمیا گر شد بیار	۹۵٤/۲
۳۵۹ ب:	یادم آمد قصهٔ اهل سبا	کزدم احمق صباشان شد وبا	۲٦۰۰/۳
پ:	نفس اول راند بر نفس دوم	ماهی از سرگنده باشد نی زدم	۳۰۸۰/۳
۳٦۰ الف:	کای سجودم چون وجودم ناسزا	مر بدی را تو نکویی ده جزا	۱۸۰۲/۲
	محرم ناسوت ما لاهوت باد	آفرین بر دست و بر بازوت باد	۱۷۹۰/۲
	گفت پیغمبر رکوعست و سجود	بر در حق کوفتن حلقهٔ وجود	۲۰٤۸/۵
ب:	بودم اومیدی به محض لطف تو	از ورای راست باشی یا عتو	۱۸۳۹/۵
	کای ملایك باز آریدش به ما	که بُدستش چشم دل سوی رجا	
	لاابالی‌وار آزادش کنیم	وان خطاها را همه خط برزنیم	۱۸٤۵—٦/۵
	چون خلقت الخلق کی یربح علیّ	لطف تو فرمود ای قیّوم حی	٤۱۷۲/۵
پ:	لاتخافوا هست نزل خایفان	هست در خور از برای خایف آن	
	هر که ترسد مرو را ایمن کنند	مر دل ترسنده را ساکن کنند	۱٤۲۹—۳۰/۱
	لاتخافوا از خدا نشنیده‌ای	پس چه خود را ایمن و خوش دیده‌ای	۳۰۳۹/۲
ت:	چون خدا خواهد که مان یاری کند	میل ما را جانب زاری کند	۸۱۷/۱
	لیك استغفار هم در دست نیست	ذوق تو به نقل هر سرمست نیست	۱٦٤۳/۲
	ای بسا مخلص که نالد در دُعا	تا رود دود خلوصش بر سما	٤۲۱۷/۱
	خوش همی آید مرا آواز او	وان خدایا گفتن و آن راز او	٤۲۲٦/٦
ث:	آن دعای بیخود آن خود دیگرست	آن دعا زو نیست گفت داورست	۲۲۱۹/۳
	آن دعا حق می کند چون او فناست	آن دعا و آن اجابت از خداست	۲۲۲۰/۳
	قوم دیگر می‌شناسم زاولیا	که دهانشان بسته باشد از دعا	۱۸۸۰/۳
ج:	بود عارف را همین خوف و رجا	سابقه دانیش خورد آن هر دو را	٤۰٦۷/۵
چ:	پنج وقت آمد نماز و رهنمون	عاشقان را فی صلاة دائمون	۲٦٦۹/٦

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه — سیر زاهد هر مهی یک روزه راه ۲۱۸۰/۵
ائتیا کرهاً مقلّد گشته را — ائتیا طوعاً صفا بسرشته را ـ ۴۵۹۰/۳
ح: عشق وصف ایزدست اما که خوف — وصف بنده مبتلای فرج و جوف ۲۱۸۵/۵

۳۶۱ الف: ما خلقتُ الجنَّ و الانس این بخوان — جز عبادت نیست مقصود از جهان ۲۹۸۸/۳
فرق بین و برگزین تو ای حبیس — بندگی آدم از کبر بلیس ۳۳۴۳/۴
بنده آزادی طمع دارد زجد — عاشق آزادی نخواهد تا ابد ۲۷۲۹/۵
قوت ایمانی درین زندان کمست — وانکه هست ازقصداین سگ درخمست ۶۳۵/۲
همسخن دیدی تو خود را با خدا — ای بسا کو زین گمان افتد جدا ۳۴۰/۲
گر نماز و روزه می‌فرمایدت — نفس مکّارست مکری زایدت ۲۲۷۴/۲
گر نه موشی دزد در انبار ماست — گندم اعمال چل ساله کجاست ۳۸۲/۱
پ: گر محبت فکرت و معنیستی — صورت روزه و نمازت نیستی ۲۶۲۵/۱
هدیه‌های دوستان با همدگر — نیست اندر دوستی الّا صُوَر ۲۶۲۶/۱
حاصل افعال برونی دیگرست — تا نشان باشد بر آنچه مضمرست ۲۶۳۲/۱
فضل حق با آنکه او کژ می‌تند — عاقبت زین جمله پاکش می کند ـ ۱۹۵/۵

۳۶۴ ب: مال خس باشد چو هست ای بی‌ثبات — در گلویت مانع آب حیات ۱۳۳/۲
غافلی هم حکمتست و این عمی — تا بماند لیک تا این حد ۲۶۰۸/۴
شهوت دنیا مثال گلخنست — که ازو حمّام تقوی روشنست ۲۳۸/۴
هین مکن خود را خَصی رهبان مشو — زانکه عفت هست شهوت را گرو ۵۷۷/۵
آب در کشتی هلاک کشتیست — آب اندر زیر کشتی پشتیست ۹۸۵/۱
چیست دنیا از خدا غافل بدن — نی قماش و نقره و میزان وزن ـ ۹۸۳/۱
پ: آن یکی از خشم مادر را بکشت — هم به زخم خنجر و هم زخم مشت ۷۷۶/۲
مادر بتها بت نفْس شماست — زانکه آن بت مار و این بت اژدهاست ۷۷۲/۱
ت: کشتن این مرد بر دست حکیم — نی پی اومید بود و نی زبیم ۲۲۲/۱
خلوت از اغیار باید نه ز یار — پوستین بهر دی آمد نه بهار ۲۵/۲
آنکه بر خلوت نظر بر دوختست — آخر آن را هم ز یار آموختست ۲۴/۲
که فتوت دادن بی علتست — پاکبازی خارج هر ملّتیست ۱۹۷۲/۶
همنشین اهل معنی باش تا — هم عطا یابی و هم باشی فتی ۷۱۱/۱
بود شیخی دایما او وامدار — از جوانمردی که بود آن نامدار ـ ۳۷۶/۲

۳۶۵ الف: بهر این بعضی صحابه از رسول — ملتمس بودند مکر نفس غول ۳۶۶/۱
پ: چون سزای این بت نفس او نداد — از بت نفسش بتی دیگر بزاد ۷۷۱/۱
ت: ای شهان کشتیم ما خصم برون — ماند خصمی زو بتر در اندرون ـ ۱۳۷۳/۱

و: چونکه واگشتم ز پیکار برون — روی آوردم به پیکار درون – ۱۳۸۶/۱

گفت عیّاضی نودبار آمدم — تن برهنه بوك زخمی آیدم – ۳۷۸۰/۵

۳۶۶ب: صوفی ابن الوقت باشد در مثال — لیك صافی فارغست از وقت و حال ۱۴۲۶/۳

هست صوفی صفا جو ابن وقت — وقت را همچون پدر بگرفته سخت ۱۴۳۳/۳

همچو جو یبست او نه او آبی خورد — آب از و بر آبخواران بگذرد ۴۸۸/۲

مستیی دارد زگفت خود ولیک — از بر او تا بمی راهیست نیك ۴۸۷/۲

از محقق تا مقلّد فرق هاست — کاین چو داودست و آن دیگر صداست ۴۹۳/۲

پ: صوفیان طبل خوار لقمه جو — سگ دلان و همچو گربه روی شو ۴۰۵/۲

کیست این صوفی شکم خوار خسیس — تا بود با چون شما شاهان جلیس ۲۱۷۷/۲

گفت آن سالوس زرّاق تهی — دام گولان و کمند گمرهی ۲۰۵۷/۶

صوفیی در خانقاه از ره رسید — مرکب خود بُرد و در آخور کشید – ۵۱٤/۲

امردی و کوسه‌یی در انجمن — آمدند و مجمعی بُد در وطن – ۳۸٤۳/٦

بر سماع راست هر کس چیر نیست — لقمهٔ هر مرغکی انجیر نیست ۲۷٦۲/۱

ت: همنشین اهل معنی باش تا — هم عطا یابی و هم باشی فتیٰ ۷۱۱/۱

جان بی‌معنی درین تن بی خلاف — هست همچون تیغ چوبین در غلاف – ۷۱۲/۱

صوفیی گشته به پیش این لئام — الخیاطه و اللواطه والسلام – ۳٦٤/۵

۳۶۷ب: نیست کس امروز مهمان توام — چنگ بهر تو زنم آنِ توام ۲۰۸۵/۱

و: لیک بد مقصودش از بانگ رباب — همچو مشتاقان خیال آن خطاب

نالهٔ سرنا و تهدید دهل — چیزکی ماند بدان ناقور کل ۷۳۱–۲/٤

و: بانگ کوس و طبل بروی روز و شب — می‌زدی اندر رجوع و در طلب

اندران مزرع در آمد آن شتر — کودك آن طبلك بزد در حفظ بُر ۴۰۹٤–۵/۳

و: پیش او چبوَد تبوراک تو طفل — که کشد او طبل سلطان بیست کفل ۴۰۹۷/۳

ت: پس غذای عاشقان آمد سماع — که درو باشد خیال اجتماع ۷٤۲/٤

آتش عشق از نواها گشت تیز — آنچنانکه آتش آن جوز ریز

در تغولی بود آب آن تشنه راند — بر درخت جوز جوزی می‌فشاند ۷٤٤–۵/٤

قوتی گیرد خیالات ضمیر — بلکه صورت گردد از بانگ و صفیر ۷٤۳/٤

پس حکیمان گفته اند این لحن‌ها — از دوار چرخ بگرفتیم ما ۷۳۳/٤

ث: پرخماران از دم مطرب چرند — مطربانشان سوی میخانه برند – ٦٦۰/٦

ج: مو بمو بیند زصرفهٔ حرص انس — رقص بی مقصود دارد همچو خرس ۹٤/۳

چ: رقص آنجا کن که خود را بشکنی — پنبه را از ریش شهوت برکنی ۹۵/۳

رقص و جولان بر سر میدان کنند — رقص اندر خون خود مردان کنند ۹٦/۳

ح: مطربانشان از درون دف می‌زنند — بحرها در شورشان کف می‌زنند ۹۸/۳

	تو نبینی لیك بهر گوششان	برگها برشاخها هم کف زنان	۹۹/۳
۳۶۸ الف:	درخرابات آمدی شیخ اجل	جملهٔ تی‌ها از قدومت شد عسل	۳۴۲۱/۲
	خانقاهی که بود بهتر مکان	من ندیدم یك دمی دروی امان	۳۸۵۶/۶
پ:	صوفیی در خانقاه از ره رسید	مرکب خود برد و در آخور کشید ~	۵۱۴/۲
	صوفیی می گشت در دور افق	تا شبی در خانقاهی شد قُنُق ~	۱۵۶/۲
	امردی و کوسه‌یی در انجمن	آمدند و مجمعی بد در وطن ~	۳۸۴۳/۶
	چالشست آن حمزه خوردن نیست این	تا تو بر مالی به خوردن آستین ~	۳۷۷۹/۵
	رو به من آرند مشتی حمزه‌خوار	چشم‌ها پر نطفه کف خایه فشار	۳۸۵۷/۵
	بر قفای صوفی حمزه‌پرست	راست می کرد از برای صفع دست	۱۳۳۱/۶
	در لواطه می‌فتید از قحط زن	فاعل و مفعول رسوای زمن	۱۷۳۲/۶
ت:	صوفیی گشته به پیش این لئام	الخیاطه واللواطه والسلام	۳۶۴/۵
۳۶۹ ب:	حرف درویشان بدزدد مرددون	تا بخواند بر سلیمی زان فسون	۳۱۹/۱
	و: حرف دور یشان ونکتهٔ عارفان	بسته اندا این بیحیایان برزبان	۱۷۰۳/۴
ت:	پیش ازان کاین قصه تا مخلص رسد	دود گندی آمد از اهل حسد	۴۲۲۷/۳
	کودکان خرد فهمش می کنند	نیست جز امر پسند و ناپسند	۴۲۳۹/۳
ث:	خربطی ناگاه از خرخانه‌یی	سر فرود آورد چون طعانه‌ای	۴۲۳۲/۳
ج:	با مریدان آن فقیر محتشم	با یزید آمد که نك یزدان منم ~	۲۱۰۲/۴
	نقش اوفانی و او شد آینه	غیر نقش روی غیر آنجای نه	۲۱۴۰/۴
	لیك می گوید بگو هین عیب نیست	جز تقاضای قضای غیب نیست	۱۹۹۴/۱
چ:	لاف درویشی زدی و بیخودی	های هوی مستیان ایزدی	۶۷۸/۳
	ساختی خود را جنید و با یزید	رو که نشناسم تبر را از کلید	۶۹۰/۳
	خرده گیرد در سخن بر با یزید	ننگ دارد از وجود او یزید	۲۲۷۵/۱
	آن مقلّد صد دلیل و صد بیان	در زبان آرد ندارد هیچ جان ~	۲۴۸۰/۵
	از مقامات تبتّل تا فنا	پایه پایه تا ملاقات خدا	۴۲۳۵/۳
۳۷۰ ب:	نفرت خفاشکان باشد دلیل	که منم خورشید تابان جلیل	۲۰۸۵/۲
	ور سر مویی زوصفش باقیست	او نه از عرشست از آفاقیست	۱۷۹۸/۳
پ:	ای خنك زشتی که خوبش شد حریف	وای گل‌رویی که جفتش شد خریف ~	۱۳۴۱/۲
	چون ورا نوری نبود اندر قران	نوژ کی یابند ازوی دیگران ~	۲۲۶۷/۱
ت:	برنویس احوال پیر راهدان	پیر را بگزین و عین راه دان	۲۹۳۸/۱
	پس رهی را که ندیدستی تو هیچ	هین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ	۲۹۴۵/۱
	گفت پیغمبر علی را کای علی	شیر حقی پهلوانی پر دلی	۲۹۵۹/۱

ث:	طوطیی در آینه می‌بیند او	عکس خود را پیش او آورده رو -	۱۴۳۰/۵
ج:	آنکه بر خلوت نظر بر دوختست	آخر آن را هم ز یار آموختست -	۲۴/۲
	پس مراقب گشت با یاران خویش	دفتری باشد حضور یار پیش	۱۵۸/۲
	حلقهٔ آن صوفیان مستفید	چونکه بر وجد و طرب آخر رسید	۲۰۳/۲
۳۷۱ ت:	چون جفا آری فرستد گوشمال	تا زنقصان وا روی سوی کمال -	۳۴۸/۳
و:	دان که نبود فعل همرنگ جزا	هیچ خدمت نیست همرنگ عطا	۳۴۴۵/۳
	بُد زگستاخی کسوف آفتاب	شد عزازیلی زجرأت ردّ باب	۹۲/۱
مقایسه شود با:	آفتاب اندر فلک کژ می‌جهد	در سیه رویی خسوفش می‌دهد -	۹۳۰/۶
	در میان قوم موسی چند کس	بی‌ادب گفتند کو سیر و عدس -	۸۱/۱
	باز عیسی چون شفاعت کرد حق	خوان فرستاد و غنیمت بر طبق -	۸۳/۱
ح:	دل نگه دارید ای بی‌حاصلان	در حضور حضرت صاحبدلان	۳۲۱۸/۲
	امتحان همچون تصرف دان درو	تو تصرف برچنان شاهی مجو -	۳۸۰/۴
	شیخ را که پیشوا و رهبرست	گر مریدی امتحان کرد او خرست	۳۷۴/۴
	وسوسهٔ این امتحان چون آمدت	بخت بد دان کآمد و گردن زدت -	۳۸۴/۴
خ:	این طبیبان بدن دانشورند	بر سقام تو زتو واقف‌ترند -	۱۷۹۴/۴
	شرم دار و لاف کم زن جان مکن	که بسی جاسوس هست آن سوی تن	۱۷۹۳/۴(ع)
	از نُبی برخوان که دیو و قوم او	می برند ازحال انسی خفیه بو	۱۷۸۰/۴
د:	وحی دل گیرش که منظرگاه اوست	چون خطا باشد که دل آگاه اوست	
	مؤمنا ینظر بنور الله شدی	از خطا و سهو ایمن آمدی	۵/۴—۱۸۵۴
ذ:	چون گزیدی پیر نازک دل مباش	سست و ریزیده چوآب و گل مباش	
	گر به هر زخمی تو پر کینه شوی	پس کجا بی صیقل آیینه شوی	۱/۸۰—۲۹۷۹
	سوی دلاکی بشد قزوینیی	که کبودم زن بکن شیرینیی -	۲۹۸۳/۱
	ای برادر صبر کن بر درد نیش	تا رهی از نیش نفس گبر خویش	۳۰۰۲/۱
ر:	عاقلی براسب می آمد سوار	در دهان خفته‌یی می‌رفت مار -	۱۸۷۸/۲
	یک سگست ودر هزاران می‌رود	هر که در وی رفت او او می‌شود -	۶۳۸/۲
	گفته‌های اولیا نرم و درشت	تن مپوشان زانکه دینت راست پشت	
	گرم گوید سرد گوید خوش بگیر	زان ز گرم و سرد بجهی وز سعیر	۱/۶—۲۰۵۵
۳۷۲ ث:	چون زعادت گشت محکم خوی بد	خشم آید بر کسی کت واکشد	
	چونکه تو گل خوار گشتی هر که او	واکشد از گل ترا باشد عدو	۲/۶۰—۳۴۵۹
ج:	همچو آن شخص درشت خوش سخن	در میان ره نشاند او خاربن -	۱۲۲۷/۲
	یا به گلبن وصل کن این خار را	وصل کن با نار نور یار را -	۱۲۴۵/۲
چ:	سگ زمستان جمع گردد استخوانش	زخم سرما خُرد گرداند چو نانش	۲۸۸۵/۳

ح: هر کسی کو عیب خود دیدی ز پیش　　کی بُدی فارغ خود از اصلاح خویش
غافلند این خلق از خود ای پدر　　لاجرم گویند عیب همدگر　　۲/۲—۸۸۱
خ: روزی آدم بر بلیسی کو شقیست　　از حقارت وز زیافت بنگریست　　۳۸۹۳/۱
گفت آدم توبه کردم زین نظر　　این چنین گستاخ نندیشم دگر　　۳۸۹۸/۱
د: هر که را بینی شکایت می کند　　که فلان کس راست خلق و خوی بد
این شکایتگر بدان که بد خُوَست　　که مر آن بدخوی را او بدگوَست　　۳/۴—۷۷۲
ای خنك جانی که عیب خویش دید　　هر که عیبی گفت آن بر خود خرید　　۳۰۳۴/۲
ذ: گوسفندی از کلیم الله گریخت　　پای موسی آبله شد نعل ریخت -　　۳۲۸۱/۶
ای مسلمان خود ادب اندر طلب　　نیست الأحمل از هر بی ادب　　۷۷۱/۴

۳۷۳ الف: ذکر حق کن بانگ غولان را بسوز　　چشم نرگس را ازین کرکس بدوز　　۷۵۴/۲
پ: چون در آید نام پاك اندر دهان　　نی پلیدی ماند و نی اندهان　　۱۸۸/۳
مقایسه شودبا: ذکر حق پاکیست چون پاکی رسید　　رخت بربندد برون آید پلید
می گریزد ضدها از ضدها　　شب گریزد چون برافروزد ضیا　　۷/۳—۱۸۶
چینیان گفتند ما نقاش‌تر　　رومیان گفتند ما را کرّ و فر　　۳۴۶۷/۱
این قدر گفتیم باقی فکر کن　　فکر اگر جامد بود رو ذکر کن -　　۱۴۷۵/۶

۳۷۴ الف: ذکر آرد فکر را در اهتزاز　　ذکر را خورشید این افسرده ساز -　　۱۴۷۶/۶
مرغ با پر می‌پرد تا آشیان　　پرّ مردم همتست ای مردمان　　۱۳۴/۶
منگر آنکه تو حقیری یا ضعیف　　بنگر اندر همّت خود ای شریف　　۱۴۳۸/۳
ب: چارهٔ آن دل عطای مبدلیست　　داد او را قابلیت شرط نیست -　　۱۵۳۷/۵
پ: جست و جویی از ورای جست و جو　　من نمی‌دانم تو می‌دانی بگو -　　۲۲۱۱/۱
دید موسی یک شبانی را به راه　　کو همی گفت ای گزینده اله -　　۱۷۲۰/۲
آن یکی را روی او شد سوی دوست　　وان یکی را روی او خود روی اوست -　　۳۱۴/۱
ت: ورتو نگذاری عنایتهای او　　خود نگذارد ای دلم مولای او　　۶۸۴/۱
ث: آن یکی شخصی به وقت مرگ خویش　　گفته بوداند روصیت پیش پیش -　　۴۸۷۷/۶
عارفان از دو جهان کاهلترند　　زانکه بی شلپار خرمن می‌برند　　۴۸۸۶/۶
کاهلی را کرده‌اند ایشان سند　　کار ایشان را چو یزدان می کند　　۴۸۸۷/۶
کاین طلب کاری مبارك جنبشیست　　این طلب در راه حق مانع کشیست
این طلب مفتاح مطلوبات تست　　این سپاه و نصرت رایات تست　　۳/۳—۱۴۴۲
توبه هر حالی که باشی می‌طلب　　آب می‌جو دایما ای خشك لب　　۱۴۳۹/۳
ج: هست بسیار اهل حال از صوفیان　　نادرست اهل مقام اندرمیان　　۱۴۳۸/۱
نیست ذکر بحث و إسرار بلند　　که دوانند اولیا آن سوسمند　　۴۲۳۴/۳
چ: آنچنانکه عُور اندر آب جست　　تا در آب از زخم زنبوران برست -　　۴۳۵/۴

۳۷۵ الف:	هوشیاری زان جهانست و چو آن	غالب آید پست گردد این جهان	۲۰۶۷/۱
	ر: استن این عالم ای جان غفلتست	هوشیاری این جهان را آفتست	۲۰۶٦/۱
مقایسه شود با:	غافلی هم حکمتست و این عمی	تا بماند لیك تا این حد چرا	۲٦۰۸/٤
	ما زبان را ننگریم و قال را	ما درون را بنگریم و حال را	۱۷۵۹/۲
ب:	چون تحری در دل شب قبله را	قبله نی و آن نماز او روا ـ	۲۲۸۵/۱
پ:	تا بدینجا بهر دینار آمدم	چون رسیدم مست دیدار آمدم	۲۷۸٤/۱
	جست عیسی تا رهد از دشمنان	بُردش آن جستن به چارم آسمان ـ	۳۷۸۹/۱
ت:	لیك استغفار هم در دست نیست	ذوق توبه نقل هر سرمست نیست	۱٦٤۳/۲
	از کمیّ عقل پروانهٔ خسیس	یاد نارد زآتش و سوز و حسیس ـ	۲۲۹۱/٤
	می کند او توبه و پیر خرد	بانگ لَورُدّوا لعادوا می زند ـ	۲۳۰۰/٤
ج:	زاهدی در غزنی از دانش مزی	بُد محمد نام و کینت سر رزی ـ	۲٦٦۷/۵
	ملك بر هم زن تو ادهم وار زود	تا بیابی همچو ملك او خلود ـ	۷۲٦/٤
چ:	بود درویشی به کهساری مقیم	خلوت او را بود همخواب و ندیم ـ	۱٦۱٤/۳
	گفت عیّاضی نودبار آمدم	تن برهنه بوك زخمی آیدم	۳۷۸۰/۵
	بود درویشی درون کشتیی	ساخته از رخت مردی پشتیی ـ	۲٤۷۸/۲
ح:	وانکه جز این دوست اوخود مرده‌یست	او برین در نیست نقش پرده‌یست	۲۷۵۱/۱(ع)
خ:	هین مکن خود را خصی رهبان مشو	زانکه عفت هست شهوت را گرو	۵۷۷/۵
	قلعه ویران کرد و از کافر ستد	بعد ازآن برساختش صد برج و سد ـ	۳۱۰/۱

۳۷٦ ب:	حاصل اندر وصل چون افتاد مرد	گشت دلاّله به پیش مرد سرد	۱٤۰۰/۳
ت:	گفت پیغمبر صباحی زید را	کیف اصبحت ای صحابی با صفا	۳۵۰۰/۱
	گفت پیغمبر که هست از امتم	کو بوَد هم گوهر و هم همتم	۳٤٦۲/۱

۳۷۷ ب:	دست و پا در حق ما استایشست	در حق پاکیّ حق آلایشست	۱۷٤٤/۲
ت:	این همه چون و چگونه چون زبد	بر سر دریای بیچون می‌طپد	۱٦۱۷/٦
	ضدّ ضد را بود و هستی کی دهد	بلك ازو بگریزد و بیرون جهد	۱٦۱۹/٦
	اتصالی بی تکیف بی‌قیاس	هست ربّ‌الناس را با جان ناس	۷٦۰/٤
	تو مگو ما را بدان شه بار نیست	با کریمان کارها دشوار نیست	۲۲۱/۱
ث:	قدرت خود بین که این قدرت ازوست	قدرت تو نعمت او دان که هوست	٤۷۳/۱
	از هواها کی رهی بی جام هُو	ای ز هُو قانع شده با نام هُو	۳٤۵۳/۱
	عشق وصف ایزدست امّا که خوف	وصف بندهٔ مبتلای فرج و جوف ـ	۲۱۸۵/۵
	زاهد با ترس می‌تازد به پا	عاشقان پرّان تراز برق و هوا	۲۱۹۲/۵

۳۷۸ ب:	واصلان چون غرق ذاتند ای پسر	کی کنند اندر صفات او نظر ـ	۲۸۱۳/۲

	از صفاتش رسته‌یی والله نخست	در صفاتش باز رو چالاك و چُست	٤١٨٢/٣
	ای صفاتت آفتاب معرفت	و آفتاب چرخ بند یك صفت	٥٣/٢
	بی‌تماشای صفتهای خدا	گر خورم نان در گلو ماند مرا	٣٠٧٩/٢
	جز بر اومید خدا زین آبخور	کی خورد یك لحظه الاّ گاو و خر	٣٠٨١/٢
ب:	با چنین قهری که زفت و فایقست	برد لطفش بین که بروی سابقست	
	سبق بی‌چون و چگونهٔ معنوی	سابق و مسبوق دیدی بی‌دُوی	٣٧٤٣—٤/٤
ت:	از پی آن گفت حق خود را بصیر	که بود دید ویت هر دم نذیر	٢١٥/٤
	اسم مشتقست و اوصاف قدیم	نه مثال علّت اولیٰ سقیم	٢١٩/٤
	چار طبع و علّت اولی نیم	در تصرف دایما من باقیم	١٦٢٥/٢
	چون دوم بار آدمیزاده بزاد	پای خود بر فرق علّتها نهاد	٣٥٧٦/٣
ث:	هیچ نندیشد که هر جا ظاهریست	آن زحکمت‌های پنهان مخبریست	٢٨٧٩/٤
	هیچ نقاشی نگارد زین نقش	بی‌امید نفع بهر عین نقش	٢٨٨١/٤
	کار بیچون را که کیفیت نهُد	این که گفتم هم ضرورت می‌دهد	
	گه چنین بنماید و گه ضدّ این	جز که حیرانی نباشد کار دین	٣١١—١٢/١
	آتش طبعت اگر غمگین کند	سوزش از امر ملیك دین کند ــ	٨٣٤/١
	از سبب سوزیش من سودائیم	ور خیالاتش چو سوفسطائیم	٥٤٨/١
ج:	آن گمان‌انگیز را سازد یقین	مهرها رویاند از اسباب کین	٥٤٦/١
	گفت آتش من همانم آتشم	اندر آ تا تو ببینی تابشم	
	طبع من دیگر نگشت و عنصرم	تیغ حقّم هم به دستوری بُرم	٨٢٩—٣٠/١
	عادت خود را بگردانم به وقت	این غبار از پیش بنشانم به وقت	١٦٢٧/٢
	خود قضا بر سبلت آن حیله‌مند	زیر لب می‌کرد هر دم ریشخند ــ	٧٦٦/٢
چ:	چارهٔ آن دل عطای مبدلیست	داد او را قابلیت شرط نیست ــ	١٥٣٧/٥
	قابلی گر شرط فعل حق بُدی	هیچ معدومی به هستی نامدی	١٥٤٢/٥
د:	ای بسا مخلص که نالد در دعا	تا رود دود خلوصش بر سما	٤٢١٧/٦
	این ترا باور نیاید مصطفی	چون زمسکینان همی جوید دعا	١٩٣٢/٦
	بود شیخی دایما او وامدار	از جوانمردی که بود آن نامدار ــ	٣٧٦/٢
	گفت ای موسی زمن می‌جو پناه	بادهانی که نکردی تو گناه ــ	١٨٠/٣
	بلعم باعور را خلق جهان	سغبه شد مانند عیسی زمان	٣٢٩٨/١
	از صحابه خواجه‌یی بیمار شد	وندران بیماریش چون تار شد ــ	٢١٤١/٢
	مُقری‌یی می‌خواند از روی کتاب	ماءکم غوراً زچشمه بندم آب ــ	١٦٣٣/٢
	گر بنالیدی و مستغفر شدی	نور رفته از کرم ظاهر شدی	١٦٤٢/٢
	آن دقوقی داشت خوش دیباجه‌یی	عاشق و صاحب کرامت خواجه‌یی ــ	١٩٢٤/٣
	او فضولی بوده است از انقباض	کرد بر مختار مطلق اعتراض	٢٢٨٧/٣

۳۷۹ الف:	زین وصیت کرد ما را مصطفی	بحث کم جویید در ذات خدا	۳۷۰۰/۴
	صنع بیند مرد محجوب از صفات	در صفات آنست کو گم کرد ذات ـ	۲۸۱۲/۲
	هر چه اندیشی پذیرای فناست	آنکه در اندیشه ناید آن خداست	۳۱۰۷/۲
	هر یکی در پرده‌یی موصول خوست	وهم او آنست کان خود عین هوست	۳۷۰۳/۴
	چون خلیل آمد خیال یار من	صورتش بت معنی او بت شکن	۷۴/۲
ت:	با که می گویی تو این با عمّ و خال	جسم و حاجت در صفات ذوالجلال ـ	۱۷۳۵/۲
	از تو ای بی‌نقش با چندین صُوَر	هم مشبّه هم موحد خیره سر ـ	۵۷/۲
۳۸۱ الف:	مبدع آمد حق و مبدع آن بود	که برآرد فرع بی اصل و سند	۱۰۲۵/۵
ب:	آدمی داند که خانه حادثست	عنکبوتی نه که در وی عابثست	
	پشه کی داند که این باغ از کیَست	کو بهاران زاد و مرگش در دیَست	۲/۱-۲۱ ۲۳۲۰
پ:	وان دگر گفت این قدیم و بی کیَست	نیستش بانی و یا بانی و یَست	۲۸۴۳/۴
	دی یکی می گفت عالم حادثست	فانیَست این چرخ و حقش وارثست	۲۸۳۳/۴
۳۸۵ ب:	ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	تو وجود مطلقی فانی نما	۶۰۲/۱
	چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد	موسیی با موسیی در جنگ شد	
	چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی	موسی و فرعون دارند آشتی	۸/۱-۲۴۶۷
پ:	منبسط بودیم و یك جوهر همه	بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه ~	۶۸۶/۱
	پیش این الماس بی‌اسپر میا	کز بُریدن تیغ را نبود حیا	۶۹۲/۱
۳۸۶ الف:	جزو یك رو نیست پیوسته به کل	ورنه خود باطل شدی بعث رسل	۲۸۱۲/۱
	ورتو گویی جزو پیوستهٔ کُلست	خار می خور خار پیوستهٔ گُلست	۲۸۱۱/۱
	عاشقان کُل نی عشاق جزو	ماند از کُل آنکه شد مشتاق جزو	
	چونکه جزوی عاشق جزوی شود	زود معشوقش به کلّ خود رود	۲/۱-۲۸۰۱
	همچو مجنونند و چون ناقه‌ش یقین	می کشد آن پیش و این واپس به کین	۱۵۳۳/۴
۳۸۷ الف:	ماند الاّالله باقی جمله رفت	شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت	۵۹۰/۵
	تیغ لا در قتل غیر حق براند	درنگر زان پس که بعد لا چه ماند	۵۸۹/۵
ب:	همچو آن حجرهٔ زلیخا پرصُوَر	تا کنند یوسف به ناگاهش نظر	۳۶۳۷/۶
	بهر دیده روشنان یزدان فرد	شش جهت را مظهر آیات کرد	۳۶۴۰/۶
	عمرها بر طبل عشقت ای صنم	انّ فی موتی حیاتی می‌زنم	۴۰۶۲/۶
	گفت فرعونی انا الحق گشت پست	گفت منصوری انا الحق و برست	۲۰۳۵/۵
	عاشقی کز عشق یزدان خورد قوت	صد بدن پیشش نیرزد تره توت	۲۷۱۶/۵
ت:	واصلان چون غرق ذاتند ای پسر	کی کنند اندر صفات او نظر	۲۸۱۳/۲

ور به رنگ آب بازآیی ز فقر پس پلاسی بستدی دادی تو شعر ۲۸۱۵/۲

۳۸۸الف: از مقامات تبتّل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا ۴۲۳۵/۳
محوی فانی چونکه خودفنا او سپرد گشت باقی دایم و هرگز نمرد ۲۶۱۵/۴
چون زبانهٔ شمع پیش آفتاب نیست باشد هست باشد در حساب ۳۶۷۱/۳
ب: همچو مرغ مرده‌شان بگرفته یار تا کند او جنس ایشان را شکار ۱۰۵۵/۴
پ: نقل آمد عقل او آواره شد صبح آمد شمع او بیچاره شد ۲۱ ۹/۴

۳۸۹الف: کلُّ شیءٍ هالکٌ جزوجه او چون نیی در وجه او هستی مجو ۳۰۵۲/۱
شیر و گرگ و روبهی بهر شکار رفته بودند از طلب در کوهسار ۳۰۱۳/۱
زانکه در اِلّاست او از لا گذشت هر که در اِلّاست او فانی نگشت ۳۰۵۴/۱
ب: محوی فانی چونکه خود فا او سپرد گشت باقی دایم و هرگز نمرد ۲۶۱۵/۴
چون شدی من کان للّه از وَلَه من ترا باشم که کان الله له ۱۹۳۹/۱
دانهٔ پر مغز با خاک دژم خلوتی و صحبتی کرد از کرم
خویشتن در خاک کلّی محو کرد تا نماندش رنگ و بو و سرخ و زرد ۸/۳—۲۰۶۷
کان للّه دادن آن حبّه است تا که کان الله لهٔ آید به دست ۲۶۱۳/۴
او به نسبت با صفات حق فناست در حقیقت در فنا او را بقاست ۳۹۹/۴
پ: گفت قایل در جهان درویش نیست ور بود درویش آن درویش نیست ۳۶۶۹/۲
نه که هر مغلوب شه مرحوم بود نه که المغلوب کالمعدوم بود ۳۹۶/۴
آمد از آفاق یار مهربان یوسف صدیق را شد میهمان ۳۱۵۷/۱

۳۹۰الف: زآتش ار علمت یقین شد از سخن پختگی جو در یقین منزل مکن ۸۶۰/۲
ب: حرف درویشان و نکتهٔ عارفان بسته‌اند این بیحیایان بر زبان ۱۷۰۳/۴
پ: بود شیخی رهنمایی پیش از ین آسمانی شمع بر روی زمین ۱۷۷۲/۳

۳۹۱ب: گر هزارانند یک کس بیش نیست چون خیالات عدد اندیش نیست ۳۵/۳
صاحب دل آینهٔ شش رو شود حق ازو در شش جهت ناظر بود ۸۷۴/۵
بی ازو ندهد کسی را حق نوال شمّه‌یی گفتم من از صاحب وصال
موهبت را بر کف دستش نهد وز کفش آن را به مرحومان دهد ۸/۵—۸۷۷
ت: بود شاهی شاه را بد سه پسر هر سه صاحب فطنت و صاحب‌نظر ۳۵۸۳/۶

۳۹۲ب: در بخارا خوی آن خواجیم اجل بود با خواهندگان حسن عمل ۳۷۹۹/۶
آن زلیخا از سپندان تا به عود نام جمله چیز یوسف کرده بود ۴۰۲۱/۶
بود یک میراثی مال و عقار جمله را خورد و بماند او عور و زار ۴۲۰۶/۶

	جوحی هر سالی ز درویشی به فن	رو به زن کردی که ای دلخواه زن	۴۴۴۹/۶
	حق به عزرائیل می گفت ای نقیب	بر که رحم آمد ترا از هر کئیب	۴۷۹۷/۶
۳۹۸ پ:	محتسب در نیم شب جایی رسید	در بُن دیوار مردی خفته دید	۲۳۸۷/۲
ت:	زاهدی را گفت یاری در عمل	کم گری تا چشم را ناید خلل	۴۴۵/۲
	ور نخواهد دید حق را گو برو	این چنین چشم شقی گو کور شو	۴۴۸/۲
ث:	آن یکی آمد در یاری بزد	یار گفتش کیستی ای معتمد	۳۰۵۱/۱
	چونکه جمع مستمع را خواب بُرد	سنگهای آسیا را آب بُرد	۳۰۸۷/۱
ج:	هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نو شدن اندر بقا	
	عمر چون جوی نو نو می‌رسد	مستمری می‌نماید در جسد	۱۱۴۴—۴۵/۱
	صورت از بی‌صورتی آمد برون	باز شد کانّا الیه راجعون	
	پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست	مصطفی فرمود دنیا ساعتیست	۱۱۴۱=۴۲/۱
	جان ز پیدایی و نزدیکیست گم	چون شکم پر آب و لب خشکی چو خم	۱۱۲۰/۱
چ:	باز گوید بط را کز آب خیز	تا ببینی دشتها را قند ریز	۴۳۲/۳
	حصن ما را قند و قند ستان ترا	من نخواهم هلیه‌ات بستان ترا	
	چونکه جان باشد نیاید لوت کم	چونکه لشکر هست کم ناید عَلَم	۴۳۷—۸/۳
	پادشاهی بنده‌یی را از کرم	برگزیده بود بر جمله حشم ـ	۱۰۴۷/۲

شواهد از دیوان کبیر

۱۹ ت:	ای مونس ما خواجه ابوبکر ربابی	گر دلشده‌ای چند پی نان و کبابی؟	۲۷۹۶۳/۶
۶۸ ب:	راز مگو رو عجمی ساز خویش	یاد کن آن خواجهٔ علیانه را	۲۹۳۸/۱
و:	در حلقهٔ لنگانی می‌باید لنگیدن	این پند ننوشیدی از خواجه علیانه	۲۴۵۱۴/۵
۹۶ پ:	سوم ترجیع این باشد که بربت اشک من شاشد	بر آشوبد ز نیم پنجه زخم از خشم بخراشد	۳۵۰۵۴/۷
۱۰۵ ف:	مگر حضرت نقابی بست از غیرت آن چهره	که تا غیری نبیند آن برون ناید ز اغیاری	۲۷۱۰۳/۵
و:	ز قبرستان ظلمانی الا ای نور ربانی	که از حضرت تو بُرهانی مگر ما را تو برهانی	۳۵۹۲۳/۷
ه:	ای آنکه بزادیت چو در مرگ رسیدید	این زادن ثانیست بزایید بزایید	۶۸۴۸/۲
قا:	چون بسوزی پر شود چرخ از بخور	چون بسوزد دل رسد وحی القلوب	۳۳۱۲/۱
۱۰۶ ت:	جز قیاس و دوران هست طرق لیک شدست	بر اولوالفقه و طبیب و منجم مسدود	۸۲۵۹/۲
ر:	با تو دلا ابلهیست کیسه نگه داشتن	کیسه شد و جان پی کیسه ربا می‌رود	۹۴۱۴/۲
۱۰۹ پ:	ای بس که از آواز دُش وامانده‌ام زین راه من	وی بس که از آواز قش گُم کرده‌ام خرگاه من	۱۸۹۸۹/۴
	گرد من می‌گشت یک لولی پر بر	همچنینم برد کلی کرد و مرد	۸۵۱۰/۲
۱۱۴ الف:	هم ترقی و هم زلفی مفتاحی و هم قلقی	بی رنج چه می‌سلفی آواز چه لرزانی	۲۷۶۳۸/۵
	گر فقیرند همه شیردل و زربخشند	این فقیران تراشنده همه خرّادند	۸۱۸۵/۲
۱۲۰ ب:	گر خری دیوانه شد نک کیر گاو	بر سرش چندان بزن کاید لباب	۳۳۳۶/۱
	گلوگشاده چو فرج فراخ ماده خران	که کیر خر نر هنر و چو پیش او برخاست	۵۴۳۴/۱
	چون افتد شیر نر از حملهٔ حیز و غر	وز زخمهٔ کون خرکی بانگ نماز آید	۹۴۶۹/۲
	ای گفته که مردم این چه مردیست	کابلیس ترا چنین بگاید	۷۵۲۸/۲
۱۲۷ ج:	جواب گفته متنبی است این	فؤادٌ ما تُسَلّیه المُدامُ	۲۴۰۷۹/۵
	جواب آن غزل که گفت شاعر	بقائی شاء لیس هم ارتحالا	۱۱۹۲/۱
	صاحب الموقین لا تُهملهما	عَرّفَن ذاخبرٌ کُنْ ذالکروب	۳۳۱۴/۱
	جواب نصیرالدین لیث فضائل	اری المرءَ قد بالت علیه الا رانب	۳۴۷۱/۱
۱۳۱ الف:	صبح آمد و صحیفهٔ مصقول برکشید	وز آسمان شمامهٔ کافور بردمید	۹۱۹۷/۲
	صد مصر مملکت ز تعدی خراب شد	صد بحر سلطنت ز تطاول سراب شد	۹۲۱۳/۲

	ب: این مجابات مجیرست در آن قطعه که گفت	بر سر کوی تو عقل از سر جان برخیزد	۸۱۵۵/۲
	گفت کسی خواجه سنایی بمرد	مرگ چنین خواجه نه کاریست خُرد	۱۰۶۳۴/۲
	پ: درخت اگر متحرک بُدی زجای به جا	نه رنج ارّه کشیدی نه زخمهای جفا	۲۳۹۷/۱
	پراکندگی از نفاق خیزد	پیروزی از اتفاق خیزد	۷۳۱۲/۲
	روزم به عبادت شب آمد	جانم به زیارت لب آمد	۷۳۷۷/۲
	جانی که رو این سو کند با بایزید او خود کند	یا در سنایی رو کند یا بو دهد عطار را	۲۹۲/۱
	اگر عطار عاشق بد سنایی شاه و فایق بُد	نه اینم من نه آنم من که گم کردم سر و پا را	۷۳۵/۱
۱۴۱	الف و ت: رستم از این بیت و غزل ای شه و سلطان ازل	مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا	۴۸۶/۱
۱۴۳	ث: ساقیا آب در انداز مرا تا گردن	زانکه اندیشه چو زنبور بود من عورم	۱۷۰۵٤/٤
۱۴۸	ب: ای نای بس خوشست کز اسرار آگهی	کار او کنند که دارد از کار آگهی	۳۱۸۹۷/۶
	ای نای خوش نوای که دلدار و دلخوشی	دم می‌دهی تو گرم و دم سرد می‌کشی	۳۱۸۲۵/۶
	هیچ می‌دانی چه می‌گوید رباب	زاشک چشم و از جگرهای کباب	۳۳۱۸/۱
۱۹۴	الف: منم ستون آن مسجد که مصطفی ساخت پیغمبر	چو او مسند دگر سازد ز درد هجر بنالانم	۱۴۹۶۳/۳
	در پی دزدی بدم دزد دگر بانگ کرد	هشتم و باز آمدم گفتم هین چیست آن	
	گفت که اینک نشان دزد تو این سوی رفت	دزد مرا باد داد آن دغل کژنشان	۲۱۷۵۷–۸/٤
	باز به بط گفت که صحرا خوشست	گفت شبت خوش که مرا جا خوشست	۵٤۳۲/۱
	دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر	کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست	٤۶۳۹/۱
۲۱۷	خ: انسان بو گزیده وجود تو است و بس	هر چه مراد تست در انسان خویش جوی	۳۱۹٤۶/۶
۲۴۵	پ: آن معتزلی پرسد معدوم نه شیٔ است	بیخود بر من شیٔ بود یا خود لا شیٔ	۳۵۷۲٤/۷
۲۵۰	پ: این نیست تناسخ سخن وحدت محضست	کز جوشش آن قلزم زخّار برآمد	۶۶۷٤/۲
۲۵۳	الف: فلسفیک کور شود نور ازو دور شود	زو ندهد سنبل دین چونکه نکاری صنما	۵۳۷/۱
	و: از سینه پاک کردم افکار فلسفی را	در دیده جای کردم اشکال یوسفی را	۲۰۷۳/۱
۲۵۶	ب دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر	کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست	
	گفتند یافت می‌نشود جسته ایم ما	گفت آنچه یافت می‌نشود آنم آرزوست	٤۶۳۹–٤۰/۱
۲۵۸	پ: درون سینه چون عیسی نگاری بی پدر صورت	که ماند چون خری بر یخ زفهمش بوعلی سینا	مناقب ۵۰۰/۱
۳۲۵	ج: کدام دانه فرورفت در زمین که نرُست	چرا به دانهٔ انسانت این گمان باشد	۹۵۶۳/۲
۳۹۸	ب: هیچ می‌دانی چه می‌گوید رباب	زاشک چشم و از جگرهای کباب	۳۳۱۸/۱
	پ: از خانه برون رفتم مستیم به پیش آمد	در هر نظرش مضمر صد گلشن و کاشانه	۲٤۵۰۸/۵
	ت: بانگ شعیب و ناله اش وان اشک همچون ژاله اش	چون شد ز حد از آسمان آمد سحرگاهش ندا	۳۸/۱
	ور عاقبت این چشم من محروم خواهد ماندن	تا کور گردد آن بصر کو نیست لایق دوست را	٤۵/۱
	ث: چیست که منم بردن بلکه تو یی صورت و معنی تو شوم چون رسی	راه بسته در بگشا خویش را محو شود صورت من در لقا	۲۸۰۱/۱
	آتش گفتش که برون آمدم ج: تو زکجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود؟	از خود خود روی بپوشم چرا گرنه ورای نظر عالم بی منتهاست	۲۸۰٤–۵/۱
	عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک	می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست	٤۹۰۷–۸/۱
	چیست نشانی آنک هست جهانی دگر	نو شدن حالها رفتن این کهنه‌هاست	٤۹۰۵/۱
	ج: گفت تماشای جهان عکس ماست	هم بر ما باش که با ما خوشست	۵٤٤۱/۱

ابیات یادداشت‌ها

٤

۱۰: که یقین کردم درون تو شهیست — که اولوالعزم و رسول آگهیست — ۳۶۰۳/۲
پس بگویی راست گفتی ای امین — این نشانی‌ها بلاغ آمد مبین — ۲۹۸۳/۲
روح آنکس کو به هنگام الست — دید ربّ خویش و شد بی‌خویش و مست — ۱۶۶۷/۲
آن شفاعت و آن دعا نز رحم خود — می کند آن بندهٔ صاحب رشد — ۱۹۲۰/۳
حمد گفتی کو نشان حامدون — نه برونت هست اثر نه اندرون — ۱۷۶۳/٤
در دل سفره نگردد مستحیل — مستحیلش جان کند از سلسبیل — ۱٤۷۵/۱
اندکی گفتیم آن بحث ای عُتُل — زاندکی پیدا بود قانون کل — ۳۲۱۳/۵
یُسر با عُسرست هین آیس مباش — راه‌داری زین ممات اندر معاش — ۳٦۱/۵
انبیا چون جنس علیین بدند — سوی علیین جان و دل شدند — ٦٤۱/۱
چون بماند از خلق او باشد یتیم — انس حق را قلب می‌باید سلیم — ۲۳۷٤/۲
هست سنّی را یکی تسبیح خاص — هست جبری را ضد آن در مناص — ۱۵۰۲/۳
همچو داودم نَوَد نَعجه مراست — طمع در نعجهٔ حریفم هم بخاست — ۱۹۵٤/۳
بعد از آن یا حسرتا شد یا عباد — بر شما محتوم تا یوم التّناد — ۳۵۸۲/۱
چونکه حاکم این کند اندر گزین — چون کند حکم احکم این حاکمین — ٤۲٤/٦
آن آیِز چون جفت آن شاد آمدی — پنج ساله قصه‌اش یاد آمدی — ۲٦۳۷/٦
رهزده و رهزن یقین در حکم و داد — در چَهِ بُعدند و در بئس المهاد — ۳٦۲۰/٦
که در آن دم که ببرّی زین معین — مبتلا گردی تو با بئس القرین — ۲٦۳۱/٦
مَرگ آخر اصل دان کو طارقست — کشتی وسواس و غَیّ را غارقست — ۷۲۸/٦
این دم آن دم نیست کو آید به شرح — هین برآ از قعر چَه بالای صرح — ۱۵۵۵/٦
صبر شیر اندر میان فرث و خون — کرده او را ناعش ابن اللبون — ۱٤۰۹/٦
علم اندر نور چون فرغرده شد — پس ز علمت نور یابد قوم لُد — ۲٤۸۸/۵

	مالک الملک است بدهد ملک حُسن	یوسفی را تا بود چون ماه مزن	۳۰۵۵/۶
۱۲:	نور غالب ایمن از نقص و غَسَق	در میان اصبعین نور حق	۷۵۹/۱
	در میان امت مرحوم باش	سنت احمد مهل محکوم باش	۴۸۳/۶
	منبلی نی کو بود خود برگ جو	منبلی‌ام لاابالی مرگ جو	۳۹۴۸/۳
	من همی گویم برو جفّ القلم	زان قلم بس سرنگون گردد علَم	۳۸۵۱/۱
	ای شده اندر سفر با صد رضا	خود به پای خویش تا سوءالقضا	۱۹۳/۱
	جیفة اللیل است و بطّال النهار	هر که او شد غرّهٔ این طبل خوار	۲۰۶۲/۶
	زن مصلاّ باز کرده از نیاز	رَبِّ سَلِّم وِرد کرده در نماز	۲۷۳۱/۱
	با محمّد بود عشق پاک جفت	بهر عشق او را خدا لولاک گفت	۲۷۳۷/۵
	در قباب حق شدند آن دم همه	در کدامین روضه رفتند آن رمه	۲۲۹۲/۳
	زانکه جنت از مکاره رسته است	رحم قسم عاجزی اشکسته است	۱۸۵۷/۴

۵

۱۵:	روستایی بین که از بد نیّتی	می کنند بعد اللّتیا والّتی	۵۹۹/۳
۱۷و۱۸:	خنجر و شمشیر شد ریحان من	مرگ من شد بزم و نرگستان من	۳۹۴۴/۱
	وربگویی با یکی دو الوداع	کُلُّ سِرٍّ جاوزَ الاثنین شاع	۱۰۴۹/۱
	گفت لیکن فاش گردد از سماع	کُلُّ سِرٍّ جاوزَ الاثنین شاع	۱۹۷/۶
	آفتاب آفتاب آفتاب	این چه می گویم مگر هستم به خواب	۲۸۱۲/۳
	بنده گوید آنچه فرمودی بیان	صد چنانم صد چنانم صد چنان	۱۸۳۵/۵
	ای قراری داده ره را گام گام	خام خامی خام خامی خام خام	۲۸۹۹/۵
	گفت توبه کردم از جبر ای عیار	اختیارست اختیارست اختیار	۳۰۸۶/۵
	سایهٔ خود از سر من برمدار	بیقرارم بیقرارم بیقرار	۵۶۲/۶
	زانکه آنجا جمله اشیا جانیست	معنی اندر معنی اندر معنیست	۴۷۴۶/۶
	با زبان حال می گفت ای شیوخ	رحمتی که سوختم زین خام شوخ	۲۳۸/۲
	عاقبت بینی نشان نور تست	شهوت حالی حقیقت گور تست	۱۹۷۷/۲

۶

۱۸:	زان جهان اندک ترشح می‌رسد	تا نغرد در جهان حرص و حسد	۲۰۶۹/۱

۷

۳:	موسی و فرعون در هستی تست	باید این دو خصم را درخویش جُست	۱۲۵۳/۳
۱۶:	جملهٔ دانایان همین گفته همین	هست دانا رحمةٌ للعالمین	۷۱۷/۱
	نام احمد چون حصاری شد حصین	تا چه باشد ذات آن روح الامین	۷۳۸/۱
	باز آمد کای محمّد عفو کن	ای ترا الطاف علم مِن لَدُن	۸۱۳/۱
	آتش طبعت اگر غمگین کند	سوزش از امر ملیک دین کند	۸۳۴/۱

آنکه بودست اُمُّه الهاویه	هاویه آمد مر او را زاویه	۸۷۷/۱
مرده باید بود پیش حکم حق	تا نیاید زخم از رب‌الفلق	۹۱۱/۱
عالمی را لقمه کرد و درکشید	معده‌اش نعره زنان هل من مزید	۱۳۸۰/۱
چون رفیقی وسوسهٔ بدخواه را	کی بدانی ثَمَّ وَجْهُ اللّه را	۱۳۹۸/۱
لا تخافوا هست نزل خایفان	هست درخور از برای خایف آن	۱۴۲۹/۱
ناید آن الا که بر خاصان پدید	باقیان فی لبس من خلقٍ جدید	۲۰۳۶/۱
بهر این مؤمن همی گوید زبیم	در نماز اِهْدِ صراط المستقیم	۲۲۳۴/۱
تا بر آن اُمّت زحکم مرگ و درد	ناقة اللّه و سقیاها چه کرد	۲۵۱۳/۱
ربِّ هب‌لی از سلیمان آمدست	که مده غیر مرا این ملك و دست	۲۶۰۴/۱
قُل تعالوا گفت حق ما را بدان	تا بُوَد شرم اشکنی ما را نشان	۲۶۹۴/۱
رَوْ بَر سُلطان و کار و بار بین	حس تجری تحتها‌الانهار بین	۲۷۱۸/۱
با هوا و آرزو کم باش دوست	چون یُضلّك عن سبیل الله اوست	۲۹۵۷/۱
امر شاور هم پیمبر را رسید	گرچه رایی نیست رایش را ندید	۳۰۱۹/۱
مشورت کن باگروه صالحان	بر پیمبر امر شاور هم بدان	۲۶۱۱/۶
ظانّین باللّه ظنَّ السوء را	چون منافق سر ببند ازم جدا	۳۰۳۷/۱
فانتقمنا منهم است ای گرگ پیر	چون نبودی مُرده درپیش امیر	۳۱۰۳/۱
همچو گرگ آن شیر بردرّانَدش	فانتقمنا منهم برخواندش	۳۱۳۳/۱
باز آن جان چونکه محو عشق گشت	یعجب‌الزُّرّاع آمد بعد کشت	۳۱۶۸/۱
پس چه عزت باشدت ای نادره	چون شدی تو حُمُر مستنفره	۳۳۱۴/۱
از برای چارهٔ این خوف‌ها	آمد اندر هر نمازی اِهدِنا	۳۳۹۱/۱
گر گشایم روزنش چون روز صُور	چون بگویم هل تری فیها فطور	۳۶۲۹/۱
تخت دل معمور شد پاك از هوی	بروی الرحمن علی‌العرش استوی	۳۶۶۵/۱
باز باش ای باب رحمت تا ابد	بارگاه ماله کفوا احد	۳۷۶۵/۱
آن دلی کو مطلع مهتابهاست	بهر عارف فُتِحَت ابوابهاست	۱۶۵/۲
گفت یزدانت فمنکم مؤمنٌ	باز منکم کافرٌ گبر کهن	۶۰۶/۲
شرط من جا بالحسن نه کردنست	آن حسن را سوی حضرت بردنست	۹۴۴/۲
جمله عالم خود عرض بودند تا	اندرین معنی بیامد هل اتی	۹۷۶/۲
روی زرد و رای سست و دل سبك	کو غذای والسماذات الحبك	۱۰۸۵/۲
در شهیدان یُرزَقون فرمود حق	آن غذا را نه دهان بُد نه طبق	۱۰۸۸/۲
ماهی بیچاره را پیش آمد آب	این نشانها تلك آیات الکتاب	۱۷۰۳/۲
اُذْکُروا اللّه شاه ما دستور داد	اندر آتش دید ما را نور داد	۱۷۱۵/۲
گفت اُدعُوا اللّه بی زاری مباش	تا بجوشد شیرهای مهرهاش	۱۹۵۴/۲
فی السماء رزقُکُم نشنیده‌ای	اندرین پستی چه برچفسیده‌ای	۱۹۵۶/۲

ای نموده تو مکان از لامکان	فی السماء رزقکم کرده عیان	۳۸۰۴/۲
پس ره پند و نصیحت بسته شد	اَمر اَعْرِضْ عَنْهُمْ پیوسته شد	۲۰۶۶/۲
لاجرم اشفقن منها جمله شان	کُند شد زآمیز حیوان حمله شان	۲۳۷۲/۲
خاك و آب و باد و نار با شرر	بی خبر با ما و با حق با خبر -	۲۳۷۰/۲
آسمانی کو بود با زیب و فر	حق بفرماید که ثُمّ ارْجِعْ بصر	۲۹۴۶/۲
یك نظر قانع مشو زین سقف نور	بارها بنگر ببین هل من فطور -	۲۹۴۷/۲
آدم انبئهم بأسما درس گو	شرح کن اسرار حق را مو بمو	۳۲۶۹/۲
با فراقت کافران را نیست تاب	می گُوَد یا لیتنی کُنتُ تراب	۴۰۸/۳
چون خلقناکم شنودی من تراب	خاك باشی جُست از تو رومتاب	۴۵۴/۳
نی زدریا ترس و نی از موج و کف	چون شنیدی تو خطاب لا تخف	۴۹۴/۳
مصطفایی کو که جسمش جان بود	تا که رحمن علّم القرآن بود	۵۹۳/۳
اهلِ تن را جمله علّم بالقلم	واسطه افراشت در بذل کرم	۵۹۴/۳
بار برگیرند چون آمد عَرَج	گفت حق لیس علی الاعمی حرج	۶۷۶/۳
چون ملایك گوی لا علمَ لنا	تا بگیرد دست تو عَلَّمْتَنا	۱۱۳۰/۳
چشم بندی بد عجب بر دیده ها	بندشان می کرد یهدی من یشا	۱۹۹۰/۳
امر غُضّوا غضهٔ اَبْصارَکُم	هم شنیدی راست ننهادی توسُم	۲۱۰۱/۳
گر بُدی جان زنده بی پرتو کنون	هیچ گفتی کافران را مَیّتون	۲۵۳۶/۳
گویدش رُدّوا لَعادُوا کار تست	ای تو اندر توبه و میثاق سُست	۳۱۵۸/۳
تا سقاهم ربّهم آید خطاب	تشنه باش الله اعلم بالصواب	۳۲۱۹/۳
فهم نان کردی نه حکمت ای رهی	زانچه حق گفتت کُلوا مِن رزقهِ	۳۷۴۵/۳
چون نفخت بودم از لطف خدا	نفخ حق باشم زنای تن جدا	۳۹۳۵/۳
چون تَمَنَّوا مَوْتُ گفت ای صادقین	صادقم جان را برافشانم برین	۳۹۳۷/۳
بر فلك پرهاست زاشجار وُفا	اصلها ثابت و فرعه فی السما	۴۳۸۸/۳
کرد فضل عشق انسان را فضول	زین فزون جویی ظلومست و جهول	۴۶۷۲/۳
چون زعطر وحی کژ گشتند و گم	بُد فغانشان که تطیّرنا بکم	۲۸۳/۴
گفت یزدان وصف این جای حرج	بهر محشر لا تری فیها عوج	۱۸۵/۴
ربّنا انّا ظَلَمْنا گفت و بس	چونکه جانداران بدید از پیش و پس	۳۲۷/۴
از پدر آموز ای روشن جبین	ربّنا گفت و ظَلَمنا پیش از ین	۱۳۸۹/۴
مالك الملکست هر کو سرنهد	بی جهان خاك صد ملکش دهد	۶۶۴/۴
لا اله الاّ هو اینست ای پناه	که نماید مه ترا زنگ سیاه	۸۶۸/۴
هر نبیّی زو برآورده برات	استعینوا منه صبراً اَو صلات	۱۱۸۱/۴
امر حق بشنو که گفتست انظروا	سوی این آثار رحمت آر رو	۱۳۶۱/۴
خفته می بیند عطش های شدید	آب اقرب منه من حبل الورید	۳۲۴۱/۴
بندگی او به از سلطانیست	که آنا خیرٌ دم شیطانیست	۳۲۴۲/۴

	لیك هم می‌دان و خر می‌ران چو تیر	چونکه بلّغ گفت حق شد ناگزیر	۳۰۸۱/۳
	زان تغافل کن چو داعیّ رهی	امر بلّغ هست نبود آن تهی	۳۵۸۵/٤
	ای لعمرك مر ترا حق عمر خواند	پس خلیفه کرد و بر کرسی نشاند	۱۱۲/۵
	گفت فَلْیَبْکوا کثیراً گوش دار	تا بریزد شیر فضل کردگار	۱۳۷/۵
	اَقرِضوا الله قرض ده زین برگ تن	تا بروید در عوض در دل چمن	۱٤٦/۵
	این پلیدی بدهد و پاکی برد	از یُطَهِّرْکُم تن او بر خورد	۱٤۹/۵
	اِرْجِعی بشنود نور آفتاب	سوی اصل خویش باز آمد شتاب	۱۲٦۲/۵
	اَوْحَمَلْنا هم بود فی البّر و بس	آنکه محمولست در بحر اوست کس	۱۲۹۵/۵
	گر نخواهد بی بدن جان تو زیست	فی السماء رِزْقُکُم روزی کیست	۱۷٤۲/۵
	نان خوری را گفت حق لاتُسرفوا	نور خوردن را نگفتست اکتفوا	۲۷۰۸/۵
	رو یَدُالله فوق ایدیهم تو باش	همچو دست حق گزافی رزق پاش	۲۷۹۵/۵
	اَنصِتوا یعنی که آبت را به لاغ	هین تلف کم کن که لب خشکست باغ	۳۱۹۹/۵
	اَنصِتوا را گوش کن خاموش باش	چون زبان حق نگشتی گوش باش	۳٤۵٦/۲
	پس شما خاموش باشید انصتوا	تا زبانتان من شوم در گفت و گو	۳٦۹۲/۲
	انصتوا بپذیر تا بر جان تو	آید از جانان جزای انصتوا	۲۷۲٦/۳
	هر کرا فرج و گلو آیین و خوست	آن لکم دین ولی دین بهر اوست	۳۹٤۰/۵
	لا تؤاخِذْ اِنْ نَسینا شد گواه	که بوَد نسیان به وجهی هم گناه	٤۱۰۱/۵
	تو اَنا رَبُّ همی گویی به عام	غافل از ماهیّت این هر دو نام	٤۱۲۸/۵
	پس له الخلق وله الامرش بدان	خلق صورت امر جان راکب بر آن	۷۸/٦
	معنی نختم علی افواهم	این شناس اینست رهرو را مُهِم	۱٦۳/٦
	ختمهایی کانبیا بگذاشتند	آن به دین احمدی برداشتند	۱٦۵/٦
	سخت‌تر افشرده‌ام در شر قدم	که لفی خُسرم زقهرت دَم بدم	۷۷۰/٦
	نی شنیدی انّما الدنیا لعب	باد دادی رخت و گشتی مرتعب	٤۵۷/٦
	این چنین رنجور را گفت ای عمو	حق تعالیٰ اعملوا ما شئتم	۱۳۲٦/٦
	زانکه ماینطق رسول ٌ بالهوی	کی هوی زاید ز معصوم خدا	۱٦۰۲/٦
	تا که ماینطق محمد عن هوی	اِنْ هو الاّ بوحیٍ احتوی	٤٦۷۰/٦
	پنج وقت آمد نماز و رهنمون	عاشقان را فی صلوةٍ دائمون	۲٦٦۹/٦
	روح چون من امر ربّی مختفیست	هر مثالی که بگویم منتفیست	۳۳۱۰/٦
۱۸:	ما خلقت الجن و الانس این بخوان	جز عبادت نیست مقصود از جهان	۲۹۸۸/۳
	از نُبی بشنو که شیطان در وعید	می کند تهدیدت از فقر شدید	٦۱/۵
	حق تعالی فخر آورد از وفا	گفت من اوفی بعهدٍ غیرنا	۳۲۳/۳
۱۹:	چون همه در ناامیدی رد شدند	همچو مرغان در دو زانو آمدند	۲۵۳۸/۱
	در نُبی آورد جبریل امین	شرح این زانو زدن را جاثمین	۲۵۳۹/۱
	قصد کعبه ساختند از انتقام	حالشان چون شد فرو خوان از کلام	۲۹۰٤/۲

	لشکری را مرغکی چندی شکست	تا بدانی کان صلابت از حقست	۳۴۳۳/۲
	تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت	گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت	۶۱۵/۱
	مرضعیفان را تو بی خصمی مدان	از نُبی ذاجاء نصرالله خوان	۱۳۱۳/۱
	آیت أنسُوکُمْ ذکری بخوان	قدرت نسیان نهادنشان بدان -	۱۶۷۴/۱
	در نُبی ان استطعتم فانفذوا	این سخن با جن و انس آمد زهو	۴۵۱۳/۶
	دیدن آن بند احمد را رسد	بر گلوی بسته حبل من مَسَد	۱۶۶۳/۳
	گرچه قرآن از لب پیغمبرست	هر که گوید حق نگفت او کافرست	۲۱۲۲/۴
	پس ازین فرمود حق در والضحیٰ	بانگ کم زن ای محمّد بر گدا	۲۷۴۷/۱
	بهر نقصان بدن آمد فَرَج	در نُبی که ما علی الاعمیٰ حَرَج	۱۵۴۱/۲
	چونکه ملعون خواند ناقص را رسول	بود در تأویل نقصان عقول -	۱۵۳۶/۲
۲۰:	نوح را گفتند امّت کو ثواب	گفت او زانسوی واستغشوا ثیاب	۱۴۰۴/۱
	نوح و موسی را نه دریا یار شد	نه بر اعداشان به کین قهار شد	۱۸۴۱/۱
	پیله بابایانتان را آن زمان	دادم از طوفان و از موجش امان	۳۳۴/۳
	گفت نی رفتم بران کوه بلند	عاصمست آن کُهْ مرا از هر گزند	۱۳۱۳/۳
	باد را دیدی که با عادان چه کرد	آب را دیدی که با طوفان چه کرد؟	۷۸۴/۴
	همچو کنعان کو ز ننگ نوح رفت	بر فراز قلّهٔ آن کوه رفت	۲۳۵۹/۶
	همچو اسمعیل پیشش سر بنه	شاد و خندان پیش تیغش جان بده	۲۲۷/۱
	اندرین وادی مرو بی این دلیل	لا أحبُّ الآفلین گو چون خلیل	۴۲۶/۱
	آتش ابراهیم را نی قلعه بود	تا برآورد از دل نمرود دود	۱۸۴۲/۱
	کو خلیلی کو برون آمد ز غار	گفت هذا ربّ هان کو کردگار	۳۰۷۷/۲
	چونکه موصوفی به اوصاف جلیل	زآتش امراض بگذر چون خلیل	۹/۳
	پیش او گوساله بریان آوری	که کشی او را به کهدان آوری	۴۰۰/۳
	طهّرا بیتی بیان پاکیست	گنج نورست ار طلسمش خاکیست	۴۳۴/۱
	از تو بود آن سنگسار قوم لوط	در سیاها به زتو خوردند غوط	۲۶۶۳/۲
	بر نکندی یک دعای لوط راد	جمله شهرستانشان را بی مراد	۸۷/۳
	بنگرید ای مردگان بی حنوط	در سیاستگاه شهرستان لوط	۲۸۱۷/۳
	سنگ می‌بارید بر اعدای لوط	تا که در آب سیه خوردند غوط	۷۸۸/۴
	این نَفَس جان دامنم بر تافتست	بوی پیراهان یوسف یافتست	۱۲۵/۱
	بُو دوای چشم باشد نورساز	شد ز بو یی دیدهٔ یعقوب باز	۱۹۰۲/۱
	همچو اعرابی که آب از چَهْ کشید	آب حیوان از رخ یوسف چشید	۲۷۸۷/۱
	یوسف حسنی و این عالم چو چاه	وین رَسَنْ صبرست بر امر اله	۱۲۷۶/۲
	یوسفان از رشک زشتان مخفیند	کز عد و خوبان در آتش می‌زیند	۱۴۰۵/۲
	گفت یوسف ابن یعقوب نبی	بهر بُو أُلقوا علیٰ وَجْهِ أبی	۳۲۳۴/۲
	گفت آن یعقوب با اولاد خویش	جُستن یوسف کنید از حدّ بیش	۹۸۳/۳

از زنـان مصر یـوسـف شـد سـمـر	که ز مشغولی بشد ز یشان خبر	۱۶۰۵/۳
اصـل مـا را حق پی بانگ نـماز	داد هـدیـه آدمـی را در جـهـاز	۳۳۳٤/۳
تا بگوید چون زچاه آیی به بام	جان که یا بُشرای هذا لی غُلام	٦۷٤/٤
آن عزیز مصر می‌دیدی به خواب	چونکه چشم غیب را شد فتح باب	۹۳۲/۵
زین چَهِ شش گوشه گر نبود برون	چون برآرد یوسفی را از درون -	٤۵۷۰/٦
ربِّ هب لی از سلیمان آمدست	که مده غیر مرا این مُلك و دست	۲٦۰٤/۱
آن عـلم او را هـماره بنده است	کارکن دیواسلیمان زنده است -	۳٦۸۲/۱
پس چرا از ابلهی پیش تو کور	تن سلیمانست و اندیشه چو مور	۱۰۳۷/۲
هـدهـدی نـامه بیاورد و نشان	از سلیمان چند حرفی با بیان	۱٦۰۲/۲
بـاد حـمّـال سلیـمـانی شـود	بحر با موسی سخندانی شود	۱۰۱۵/۳
لحن داودی به سنگ و کُه رسید	گوش آن سنگین دلانش کم شنید	۲۸۳۲/۳
روی داود از فَرَش تابان شده	کوهها اندرپیَش نالان شده	٤۲٦۸/۳
بارهـا زن نیز این بد کرده بود	سهل بگذشت آن و سهلش می‌نمود	۱۷۲/٤
تا سلیمان گفت آن هدهد اگر	عجز را عذری نگوید معتبر -	۸۳۹/۵
عشق جان طور آمد عاشقا	طور مست و خرّ موسی صاعقا -	۲٦/۱
مـایـده از آسـمـان در می‌رسید	بی صُداع و بی فروخت و بی‌خرید -	۸۰/۱
گر خضر در بحر کشتی را شکست	صد درستی درشکست خضر هست	۲۳٦/۱
ساحران در عهد فرعون لعین	چون مری کردند با موسی به کین -	۱٦۱۵/۱
نوح و موسی را نه دریا یار شد	نه بر اعداشان به کین قهار شد	۱۸٤۱/۱
معجزهٔ موسی و احمد را نگر	چون عصا شد مار و اُستُن با خبر	۲۱٤۱/۱
رفت موسی کآتش آرد او به دست	آتشی دید او که از آتش برست	۲۷۸۸/۱
صورت بیصورت بی‌حدّ غیب	زآینهٔ دل دارد آن موسی به جیب	۳٤۸٦/۱
در مروت ابر موسیّی به تیه	کآمد از وی خوان و نانِ بی‌شبیه -	۳۷۳۳/۱
خود گرفتی این عصا در دست راست	دست را دستان موسی از کجاست	۱٤۷/۲
ما ز موسی پند نگرفتیم کو	گشت از انکار خضری زرد رو	٤۳٦/۲
تا ز زخم لخت یابم من حیات	چون قتیل از گاو موسی ای ثقات	۱٤۳۷/۲
ز آسمان چل سال کاسه و خوان رسید	وز دعایم جوی از سنگی دوید	۲۰٤۱/۲
اژدها گشتست آن مار سیاه	آنکه کرمی بود افتاده به راه	۲۲۸۵/۲
حکم خذها لا تخف دادت خدا	تا به دستت اژدها گردد عصا	۲۲۸۷/۲
همچنانکه موسی از سوی درخت	بانگ حق بشنید کای مسعود بخت	
از درخت انّی انا الله می‌شنید	با کلام انوار می‌آمد پدید	۲۸۸۳—٤/۲
مر سؤال شیخ را داد او جواب	چون جوابات خضر خوب و صواب -	۳۵۲۷/۲
کوه طور اندر تجلّی حلق یافت	تا که می‌نوشید و می را بر نتافت	۱۵/۳
نی چو عیسی سوی گردون بر شود	نی چو قارون در زمین اندر رود	۳٤۵/۳

بـاد خَـنّـالو سـلـیـمـانـی شـود	بـحـر بـا موسی سـخـندانی شود	۱۰۱۵/۳
خاك قارون را چو ماری در کـشد	اُسـتُـن حَـنّـانـه آیـد در رَشَـد	۱۰۱۷/۳
آنگـه او بـنـیـاد فرعونی کـنـد	راه صـد موسی و صـد هارون زنـد	۱۰۵۵/۳
مـا طـبـیـبـانیم شاگردان حق	بـحـر قُـلـزُم دیـد مـا را فانفلق	۲۷۰۰/۳
تو مبین مـر آن عصا را سهل یافت	آن ببین کـه بحر خضرا را شکافت	۴۲۶۳/۳
همچو موسی بود آن مسعود بخت	کآتشی دید او به سوی آن درخت	۴۳۶۷/۳
آنچه بر فرعون زد آن بحر کین	و انچه بر قارون نمودست این زمین	۷۸۵/۴
خضر کشتی را برای آن شکست	تـا تـواند کشتی از فُجّار رست	۲۷۵۶/۴
موسیـا در پیش فـرعون زمن	نـرم بـایـد گـفـت قـولاً لـیّـنـاً	۳۸۱۵/۴
آن یـکـی بفسرده در خود مانده	لامـسـاسـی بـا درختان خوانده	۳۴۳۴/۵
نـعـرهٔ لا ضـیـر بـشـنـید آسـمـان	چرخ گـویـی شد پی آن صولجان	۴۱۲۰/۵
جـمـلـه کـف‌هـا در دعا افراخته	نـغـمـهٔ ارنی به هم در ساخته	۲۴۴۵/۶
مـاهـی بـریـان زآسـیـب خضر	زنـده شد در بحر گشت او مستقر	۲۶۴۰/۶
نیست مخفی مزد دادن در تُقیٰ	ساحران را اجر بین بعد از خطا	۴۳۶۱/۶
جسم خاك از عشق بر افلاك شد	کـوه در رقـص آمـد و چالاك شد	۲۵/۱
باز عیسی چون شفاعت کرد حق	خوان فـرستاد و غنیمت بر طبق	۸۳/۱
آب و گل چون از دم عیسی چرید	بال و پر بگشاد مرغی شد پرید	۸۶۵/۱
بـانگ حق اندر حجاب و بی‌حجاب	آن دهـد کـو داد مـریـم را زجیب	۱۹۳۴/۱
جَست عیـسـی تـا رَهَد از دشمنان	بُردش آن جَستن به چارم آسمان	۲۷۸۹/۱
زین طلب بنده به کوی تو رسید	دَرد مریـم را بـه خرما بُن کشید	۹۸/۲
نی چو عیسی سوی گردون بر شود	نـی چو قـارون در زمین انـدر رود	۳۴۵/۳
عـیـسـی انـدر مهد بردارد نفیر	کـه جوان نـا گشته ما شیخیم و پیر	۱۷۹۴/۳
گفت آری آن منـم گفتـا که تو	نی زگل مرغان کنی ای خوبرو	۲۵۸۰/۳
یا به فرّ دست مریم بوی مشك	یابد و تری و میوه، شاخ خشك	۳۴۹۷/۴
آن امیـر از مکر بر عیسی تَنَد	عیسی انـدر خانه رو پنهان کند	۴۳۶۷/۶
نـطـق عـیـسـی از فر مریم بوَد	نـطـق آدم پـرتـو آن دم بـوَد	۴۵۴۹/۶
مـرغ آبـی غـرق دریـای عَـسَل	عـیـن ایـوبی شراب و مغتسل	۲۰۹۶/۱
راه ده آلـودگـان را اَلـعَـجَـل	در فـرات عـفـو و عـیـن مغتسل	۴۱۹۲/۵
داده مـن ایـوب را مـهـر پدر	بـهـر مهمانیّ کرمان بی ضرر	۴۸۳۶/۶
یونُست در بطن ماهی پخته شد	مَخلَصش را نیست از تسبیح بُد	۳۱۳۵/۲
خلق چون یونس مسبّح آمدند	کاندران ظلمات پر راحت شدند	۲۳۰۵/۶
نـاقـهٔ الله آب خورد از جوی و میغ	آب حـق را داشتند از حق دریغ	۲۵۱۱/۱
احـمـدم درمانده در دست یهود	صـالـحم افتاده در حبس ثمود	۴۰۶/۳
عـاد را تـو بـاد دادی در جـهـان	در فـکـنـدی در عـذاب واندهان	۲۶۶۲/۲

باد را دیدی که با عادان چه کرد	آب را دیدی که در طوفان چه کرد	۷۸٤/٤
همچو عادش بر بَرَد باد و کشد	نه سلیمانست تا تختش کشد	٤٦٧٤/٦
پس چو عادت سرنگونی‌ها دهم	زاسپَهِ تو یاضیانه بَر جَهم	٤٦٩٧/٦
گر تو پیلی خصم تو از تو رمید	نک جزا طیراً ابابیلت رسید	۱۳۱٤/۱
همچو آن اصحاب فیل اندر حبش	کعبه‌یی کردند حق آتش زدش	۲۹۰۳/۲
لشکری را مرغکی چندی شکست	تا بدانی کان صلابت از حقست	۳٤۳۳/۲
مرغ بابیلی دو سه سنگ افکند	لشکر زفت حبش را بشکند	
پیل را سوراخ سوراخ افکند	سنگ مرغی کو به بالا پر زند	۲۵۲۱—۲/۳
حال عارف این بود بی خواب هم	گفت ایزد هُمْ رُقُودٌ زین مَرَم	۳۹۲/۱
گفت حق در آفتاب منتجم	ذکرِ تزّاور کذی عن کهفهم	۳۰۰۶/۱
اولیا اصحاب کهفند ای عنود	در قیام و در تقلّب هم رقود	۳۱۸۷/۱
در سگ اصحاب خویی زان رقود	رفت تا جویای الله گشته بود	۱٤۲۵/۲
چون سگ کهفی که از مُردار رست	بر سر خوان شهنشاهان نشست	۲۰۸/۳
سیصد و نُه سال آن اصحاب کهف	پیششان یک روز بی اندوه و لهف	۲۹۳۹/۳
همچو آن اصحاب کهف از باغ جود	می چَرَم ایقاظ نی بَلْ هُم رُقود	۲۱۷/٦
گله گله از مُرید و از مَرید	چون سگ باسط ذراعَیْ بالوصید	۲۹٤۹/۵
همچو آن اصحاب کهف ای خواجه زود	رو به ایقاظاً که تحسبهم رقود	٤٤٦٤/٦
۲۱: صد هزاران دفتر اشعار بود	پیش حرف اُمّیی‌اش عار بود	۵۲۹/۱
چون دل آن شاه زیشان خون بود	عصمت وَاَنْتَ فیهم چون بود	۱٤۰۳/۲
تیز گشته گوش محمد در سخن	کش بگوید در نُبی حق هو اُذُن	۱۰۲/۳
مصطفی مه می‌شکافد نیم شب	ژاژ می‌خاید زکینه بولهب	٤۲۰/۲
دیدن آن بند احمد را رسد	بر گلوی بسته حبلٌ من مسد	۱٦٦۲/۳
گفت یزدان زان کس مکتوم او	شُلّه‌یی سازیم بر خرطوم او	۱٤۲۸/٦
بت ستودن بهر دام عامه را	همچنان دان کالغرانیق العُلیٰ	۱۵۲۹/٦
گفت ما زاغیم همچون زاغ نی	مست صبّاغیم مستِ باغ نی	۳۹۵٤/۱
عقل کُلّ را گفت ما زاغَ البصر	عقل جزوی می‌کند هر سو نظر	۱۳۰۹/٤
چشم ما زاغش شده پر زخم زاغ	چشم نیک از چشم بد با درد وداغ	۲٦٤۰/٤
چشم ظاهر ضابط حلیهٔ بشر	چشم سِرّ حیران ما زاغ البصر	۳٦۰٤/۵
زان محمد شافع هر داغ بود	که ز جز حق چشم او ما زاغ بود	۲۸٦۱/٦
چون دوایت می‌فزاید درد پس	قصه با طالب بگو برخوان عَبَس	۲۰٦۷/۲
آن فقیران لطیف خوش نَفَس	کز پی تعظیمشان آمد عَبَس	۳٤۹٦/۲
آن شه والنجم و سلطان عَبَس	لب گزید آن سرد دم را گفت بس	۲۰۸۲/٤
همچنانکه لشکر انبوه بود	مر پیمبر را به چشم اندک نمود	۲۲۹۲/۲
رخت عقلت با تُوَست و عاقلی	کز جُنوداً لم تروها غافلی	۳۸۷٦/۳

	همچو شیطان در سپه شد صد یکم	خواند افسون کانّی جارٌلکم	۴۰۳۶/۳
	چونکه ویران کرد چندین عالم او	پس بگفت انّی بریءٌ منکمُ	۴۰۵۱/۳
	آنکه جان بخشد اگر بکشد رواست	نایبست و دست او دست خداست	۲۲۶/۱
	دست او را حق چو دست خویش خواند	تا یدالله فوقَ ایدیهم براند	۲۹۷۲/۱
	دست تو از اهل آن بیعت شود	که یدالله فوقَ ایدیهم بُوَد ~	۷۴۰/۵
	رو یدالله فوق ایدیهم تو باش	همچو دست حق گزافی نور پاش	۲۷۹۵/۵
۲۳:	ضوء جان آمد نماند ای مستضی	لازم و ملزوم و نافی مقتضی ~	۱۵۰۷/۱
	این معیّت با حقست و جبر نیست	این تجلّی مَهست این ابر نیست ~	۱۴۶۴/۱
	اهل نار و خلد را بین هم دکان	در میانشان برزخٌ لایبغیان ~	۲۵۷۰/۱
	چشم آخربین تواند دید راست	چشم آخُربین غرورست و خطاست	۲۵۸۳/۱
	کرده حق ناموس را صد من حدید	ای بسی بسته به بند ناپدید ~	۳۲۴۰/۱
	حق قیامت را لقب زان روز کرد	روز بنماید جمال سرخ و زرد ~	۲۹۲/۲
	زان سبب فرمود یزدان والضحی	والضحی نور ضمیر مصطفی	
	قول دیگر کاین ضحی را خواست دوست	هم برای آنکه این هم عکس اوست	
	ورنه بر فانی قَسَم گفتن خطاست	خود فنا چه لایق گفت خداست	۲۹۵–۷/۲
	آفتابش چون برآمد زان فلک	با شب تن گفت هین ماودّعک ~	۳۰۰/۲
	خواند مُزّمّل نبی را زین سبب	که برون آی از گلیم ای بوالهرب ~	۱۴۵۳/۴
	نه تو اعطیناک کوثر خوانده‌ای	پس چرا خشکی و تشنه مانده‌ای ~	۱۲۳۲/۵
	آن قَسَم بر جسم احمد راند حق	آنچه فرمودست کلّا و الشفق	۱۴۹۹/۶

۹

۴۱:	ای خدا بگمار قومی روحمند	تا زصندوق بدنمان واخرند ~	۴۵۰۳/۶
	گر زصندوقی به صندوقی رود	او سمایی نیست صندوقی بُوَد	۴۵۱۵/۶
	از خدا می‌خواه تا زین نکته‌ها	در نلغزی و رسی در منتها	۴۲۰۹/۳
۵۹:	پس زمه تا ماهی هیچ از خلق نیست	که به جذب مایه او را حلق نیست	۴۱/۳
۶۶:	تو چه دانی ای غرارهٔ پرحسد	منت او را خدا هم می‌کشد	۱۴۱۳/۴
	که بر آیم بر سر کوه مشید	منت نوحم چرا باید کشید ~	۱۴۱۰/۴

۱۰

۱۳:	ربّ بر مربوب کی لرزان بود	کی انا دان بند جسم و جان بود	۴۱۲۹/۵
۳۴:	موسی و فرعون معنی را رهی	ظاهر آن ره دارد و این بی‌رهی ~	۲۴۴۷/۱

۱۱

۲۵:	ترک استثنا مرادم قسوتیست	نی همین گفتن که عارض حالتیست	۴۹/۱
۲۶:	گفت شیطان که بما اغویتنی	کرد فعل خود نهان دیو دنی	۱۴۸۸/۱
	در نُبی بشنو بیانش از خدا	آیت اشفقن ان یحملنها	۲۰۷/۶
	وانکه پایش در ره کوشش شکست	در رسید او را براق و بر نشست ~	۱۰۷۳/۱

	یک سگست و در هزاران می رود	هر که در وی رفت او او می شود	۶۳۸/۱
۳۸و۳۹ :	آن تویی که بی بدن داری بدن	پس مترس از جسم ج[illegible]ون شدن	۱۶۱۳/۳
۴۰ :	چون تو اسرافیل وقتی راست خیز	رستخیزی ساز پیش از رستخیز	۱۴۷۹/۴
	خواند مُزّمل نبی را زین سبب	که برون آی از گلیم ای بوالهرب	۱۴۵۳/۴
	هر که گوید کو قیامت ای صنم	خویش بنما که قیامت نک منم	۱۴۸۰/۴
	پس قیامت شو قیامت را ببین	دیدن هر چیز را شرطست این	۷۵۱/۶
	پای کفش خود شناسد در ظُلَم	چون نداند جان تن خود ای صنم	۱۷۷۹/۵

۱۶

۱۷ :	موش تا انبار ما حفره زدست	وز فنش انبار ما ویران شدست	
	اول ای جان دفع شر موش کن	وانگهان در جمع گندم جوش کن	۱/ ۸۰–۳۷۹
	گرنه موشی دزد در انبار ماست	گندم اعمال چل ساله کجاست	۳۸۲/۱

فهرست ها

۱ــ آیات و کلمات قرآنی*

* قسمتی از آیات و كلمات كه در یادداشتها نقل شده است در ین فهرست منظور نشده است.

۲ـ احادیث وسنن

اصحابی کالنجوم بایّهم اهتدیتم اقتدیتم ۲۰۶/پ، ۲۱۶/ت

اعددتُ لعبادی الصالحین مالا عَینٌ رأت ولا اُذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر ۲۲۲/پ

اعدی عدوك نفسك التی بین جنبیك ۲۱٤/ت، ۲۳۳/پ، ۳۳۹/ث

اِعقِلها و توکّل ۲۳۳/ث

اغتنموا بردالربیع فانّه یعمل بابدانکم کما یعمل باشجارکم واجتنبوا بردالخریف

فانّه یعمل بابدانکم کما یعمل باشجار ۱۲۹/ پ، ۲۲۳/ الف

افترقت الیهود علی احدی و سبعین فرقة فتفرقت النصاری علی اثنین و سبعین فرقه ...

(قسمتی از حدیث افتراق امت که مضمونش در متن آمده است) ۲۲۶/ پ

افضل الصدقة جُهد الْمقلّ وَ ابْدأ بمن تَعُول ۱۰٤/ب

اکثرُ اهلِ الجنةِ الْبُلْه ۲۳۲/ت

الا اُخبرکم باهل الجنة: کلُّ ضعیفٍ مُتضعّفٍ ۲۳۲/پ

الا کلکم راعٍ و کلکم مسؤولٌ عن رعیّه ۲۳۳/پ

الا ذنان من الرأس ۲۳۵/ث

اللّهمّ اَرِنا الاشیاء کماهی ۳٤۹/ت

اللّهمّ اهدقومی فانّهم لا یعلمون ۲۱۵/الف

انا اولی بالمؤمنین من انفسهم فمن توفّی من المؤمنین فترك دیناً فعلیّ قضائه و من ترك مالاً فلورثته ۱۹٤/ت

انا جلیسُ مَن ذکرنی ۳۵۹/ث

انا مدینةُ العلم و علیٌّ بابُها فمن ارادالعلمَ فلیأتِ الباب ۲۳۷/پ

اِنّ سَعْداً لَغیورٌ وَ اَنا اَغیَرُ من سعدوالله اغیرمنی و من غیرته حرّم الفواحش ما ظهر منها و مابطن ۲۳۱/ب

انّ الله تعالی خَلقَ خَلْقَه فی ظلمة فالقیٰ علیهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدی و من

اخطاء فَضَلّ ۲۲۱/ ب

انّ الله تعالی خلق الملائکة و رکّب فیهم العقل و خَلَق البهائم و رکّب فیهاالشهوة وَ خَلَق

بنی آدم و رَکّبَ فیهم العقل والشهوة فمن غلب عقله شهوته فهو اعلیٰ من الملائکة و

من غلب شهوته عقله فهو ادنی من البهائم. ۲۳۰/ب

انّ الله جمیلٌ یُحِبُّ الجمال ۲۱۸/پ

انّ الله خَلَقَ الخلق فی الظلمه ثم رشّ علیهم من نوره ۲۲۱/الف

انّ اللّهَ خلق آدمَ علی صورته ۲۳۱/ج، ۳۰۳/پ

انّ الله عزّوجل یقول یوم القیامة یا ابن آدم مرضتُ فلم تعدنی قال یا ربّ کیف اعودك

و انت ربّ العالمین قال اما علمتَ انّ عبدی فلاناً مَرِضَ فلم تعده اما علمت انّك

لوعُدتّه لوجدتنی عنده. ۲۱۲/ب.

اِنّ الله لاینظر الی صُوَرِکُم و اموالکم و لکن ینظر الی قلوبکم و اعمالکم ۲۳۱/ت

اِنّ لرّبکم فی ایّام دهرکم نفحات الا فتعرّضوا لها ۲۳۰/الف

انّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعةابطن ۱۸۸/الف، ۱۹۰/ح

انّ لله تعالی شراباً اعدّه لاولیائه اذا شربوا سکروا و اذا سکروا طابوا و اذا طابوا

۳ـــ اقوال و کلمات بزرگان

۴ــ ابیات، مصرعها وامثال*

* امثال کوتاه در فهرست راهنما آمده است و ابیات و مصرعهای فارسی هم در این فهرست نیست.

مِنَ القلب الي القلب رَوزنه		۹۹/ب
مَن لَمْ يَذُقْ لم يَدْرِ		۹۹/ب
و مـن يـك ذافـم مُـرٌ مـريـضٍ	يـجـد مُـراً بـه الـمـاء الـزلالا	۱۲۷/ث
هَوىً ناقتي خَلفي و قُدّامي الهوى	(فـانّـي و ايـاهـا لـمـخـتـلـفـان)	۱۲۷/ث
فيالـتني كـنـت الطبيب المداو يا	(: يقولون ليلى بالعراق مريضة ـ)	۱۲۷/ت

کتابنامه*

الاتقان في علوم القرآن: جلال‌الدین عبدالرحمن السیوطی، مصر، ۱۹۷٤.

احادیث مثنوی: مشتمل بر مواردی که مولانا در مثنوی از احادیث استفاده کرده است با ذکر وجوه روایت و مأخذ آنها، بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳٤٤ ش.

اسباب النزول: ابی الحسن علی بن احمد الواحدی النیسابوری، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۸۰.

اسرارنامه: شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحیح دکتر سید صادق گوهرین، تهران.

اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن: شیخ صدرالدین القونوی، حیدرآباد هند، ۱۳۱۰ ق.

الهی نامه: شیخ فریدالدین عطار، به اهتمام هلموت ریتر، لایپزیگ، ۱۹٤۰.

بانگ نای: داستانهای مثنوی مولوی، به انتخاب محمدعلی جمال‌زاده و با مقدمهٔ بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انجمن کتاب، ۱۳۳۷ ش.

البرهان في علوم القرآن: زرکشی، بیروت، ۱۹۷۲.

تاریخ سلاجقه: یا مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار: محمودبن محمد آقسرائی، به اهتمام و تصحیح دکتر عثمان توران، آنقره، ۱۹٤٤.

تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی: محمدتقی جعفری تبریزی، تهران، ۱۳٤۸ و مابعد.

تلخیص المحصل: معروف به نقد المحصل، به انضمام رسائل و فوائد کلامی، خواجه نصیرالدین طوسی، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ ش.

تمهید القواعد: ابن ترکه، طبع سنگی، تهران، ۱۳۱۵ق.

الجامع الصغیر في احادیث البشیر النذیر: جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی، مصر، ۱۳۷۳ ق.

جستجو در احوال و آثار عطار نیشابوری: سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۰ ش.

جواهرالاسرار و زواهر الانوار: شرح مثنوی معنوی، کمال‌الدین حسین بن حسن خوارزمی عارف قرن نهم، لکنهو، ۱۳۱۲ق. جلد اول، مقدمه و ده مقاله، به اهتمام دکتر محمدجواد شریعت، اصفهان، ۱۳٦۰ش.

جواهر بواهر مثنوی: شرح ترکی بر دفتر اول مثنوی، صاری عبدالله افندی، قسطنطنیه، ۱۲۸۸ق، ۵ جلد.

* برای کتابهایی که در این فهرست منتخب نیامده است رجوع شود به: یادداشتها.

الجواهر المضیئه: (در متن رسالهٔ استاد فروزانفر چند جا الکواکب المضیئه آمده است که سهو یا غلط چاپی است) محیی الدین عبدالقادر، حیدرآباد دکن، ۲ جلد.

حدیقة الحقیقه: ابوالمجد مجدودبن آدم سنائی، به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۹.

الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعة: صدرالدین الشیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱، ۹مجلد.

خلاصهٔ مثنوی: به انتخاب و اهتمام و تعلیقات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، وزارت فرهنگ، ۱۳۲۱ش.

داستان قلعهٔ ذات الصور یا دژهوش ربا: جلال الدین همایی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ش.

دیوان سنائی: به کوشش دکتر مظاهر مصفا، تهران.

دیوان قصاید و غزلیات عطار: سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۹ش.

رباب‌نامه: سلطان ولد فرزند مولانا جلال‌الدین مولوی، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی، تهران، ۱۳۵۹.

رباعیات حضرت مولانا: به اهتمام محمد ولی افندی، اسلامبول، ۱۳۱۲ ق.

رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی: بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، ۱۳۳۳ ش.

رسالهٔ فریدون بن احمد سپهسالار: در احوال مولانا جلال‌الدین مولوی، با تصحیح و مقدمهٔ سعیدنفیسی، تهران، ۱۳۲۵ش.

سنن ابن ماجه: حافظ ابی عبدالله محمدبن یزید القزوینی، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، مصر، ۱۳۵۹ق.

سنن الترمذی: حافظ ابی عیسی بن سورة الترمذی، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۴۰۰ق.

سوانح مولوی رومی: تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین مولوی، شبلی نعمانی، ترجمهٔ سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۳۲ش.

شرح اسرار مثنوی: حاجی ملاهادی سبزواری، تهران، ۱۲۸۵ق.

شرح حال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۰ش.

شرح فصوص الحکم، داود قیصری: نسخهٔ خطی بی‌تاریخ متعلق به حدود قرن دهم، طبع سنگی، تهران، ۱۲۹۹ق.

شرح فصوص الحکم: مؤیدالدین الجندی، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی با همکاری دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱ش.

شرح المثنوی: المسمیّ بروح المثنوی، شیخ اسمعیل حقّی البرسوی (ترکی)، قسطنطنیه، ۱۲۸۷ق.

شرح مثنوی: اسمعیل انقروی (ترکی)، قسطنطنیه، مطبعهٔ عامره، ۱۲۸۹ ق، ۶ مجلد.

شرح مثنوی مولانای روم: محمدولی اکبرآبادی، لکنهو ۱۳۱۲ و ۱۳۱۷ق.

شرح مثنوی شریف: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۸–۱۳۴۶ش.

شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص الحکم: موسوم به تبیان الرموز، ترجمهٔ رئیس العلماء کردستانی، به کوشش محمود فاضل، مشهد، ۱۳۶۰ش.

شرح مقدمهٔ قیصری در تصوف اسلامی: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۸۵ق.
شرح منازل السایرین: کمال الدین عبدالرزاق الکاشانی، به انضمام اصطلاحات و فکوک و نصوص، تهران، طبع سنگی، ۱۳۱۵ق؛ طبع عکسی، ۱۳۵۴ ش.
شرح منازل السایرین: محمود الفرکاوی القادری، قاهره، الاب بورکی، ۱۹۵۳.
صحیح بخاری: امام الحافظ ابی عبدالله محمدبن اسمعیل بن ابراهیم بن المغیرة البخاری، مصر، ۱۳۵۵ق.
صحیح مسلم: امام ابی الحسین مسلم بن الحجاج بن مسلم القسیری النیسابوری، مصر، ۱۳۳۳ق.
عرفان مولوی: دکتر خلیفه عبدالحکیم،(درباب عنوان متن رجوع شود به قسمت لاتینی کتابنامه)، ترجمهٔ احمد محمدی و احمد میرعلائی، تهران، انتشارات شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۲ش.
الفتوحات المکیّه: محیی الدین ابی عبدالله محمدبن علی المعروف بابن عربی الحاتمی الطائی، مصر، ۱۳۲۹ق.
فرهنگ لغات مثنوی: جلال الدین محمدبن حسین بلخی: دکتر سید صادق گوهرین،تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ش.
فصوص الحکم: محیی الدین بن عربی، والتعلیقات علیه، ابوالعلاء عفیفی، مصر، ۱۹۴۶.
فصول من المثنوی: ترجمها و قدم لها عبدالوهاب عزام، قاهره، ۱۳۵۶ق.
کتاب فیه مافیه: مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ش.
کتاب اللّمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع: امام ابی الحسن الاشعری، ۱۹۵۳.
کتاب المثنوی المعنوی: با کشف الابیات، به اهتمام محمدطاهر، تهران، طبع محمد رحیم خان علاءالدوله، ۱۲۹۹ق؛ بمبئی، ۱۳۱۸ق.
کتاب مثنوی معنوی: شش دفتر به انضمام دفتر هفتم، بمبئی، ۱۳۰۹.
کتاب مثنوی معنوی: از روی نسخهٔ مصحح میرزا ابوالحسن جلوه، با دیباچهٔ میرزا حیدرعلی مجدالادبا متخلص به ثریّا، با تعلیقات فرج الله الحسینی، و کشف الابیات طاهربن احمد الکاشانی، خط محمد حسن الجرفادقانی، تهران، طبع سنگی میرزا محمود کتابفروش خونساری، ۱۳۰۷ق.
کتاب مثنوی معنوی: جلال الدین محمدبن محمدبن الحسین البلخی ثم الرومی، بعد از مقابله با پنج نسخه از نسخ قدیمه و اهتمام و تصحیح رینولدالن نیکلسون، لیدن، مطبعهٔ بریل، ۳۳—۱۹۲۳، ۳ مجلد، هر یک شامل ۲ دفتر (مجموع مجلدات هشتگانه شامل ۳ مجلد متن، ۳ مجلد ترجمهٔ انگلیسی و ۲ مجلد شرح ابیات و مشکلات مثنوی به زبان انگلیسی است).
کشف الابیات مثنوی «نیکلسون»: به کوشش دکتر محمدجواد شریعت، اصفهان، ۱۳۶۳ ش.
کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد: لبنان، طبع صیدا.
کلّیات شمس یا دیوان کبیر: مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۴۶—۱۳۳۶ ش، ۱۰ مجلد.
گزیدهٔ غزلیات شمس: مولانا جلال الدین محمد بلخی، به کوشش دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، مجموعهٔ سخن پارسی، ش۶، چاپ اول، تهران، جیبی / فرانکلین، ۱۳۵۴ش.
اللآلی المصنوعه فی الاحادیث الموضوعة: جلال الدین عبدالرحمن السیوطی، مصر، ۱۳۵۲ق.

لبّ لباب مثنوی: ملاحسین کاشفی سبزواری، با تصحیح و مقدمهٔ سعید نفیسی، تهران، بنگاه افشاری، ۱۳۱۹ش و ۱۳۴۴ش.

لطایف اللغات: فرهنگ لغات مثنوی رومی، عبداللطیف عباسی، لکنهو، ۱۲۹۴ق.

اللمع فی التصوف: ابی نصر السّراج الطوسی، حقّقه و قدّم له و خرج احادیثه الدکتور عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، مصر، ۱۹۶۰.

اللؤلؤ المرصوع فیما قیل لااصل له اوباصله موضوع: محمدبن ابراهیم قاوقچی معروف به ابوالمحاسن الحنفی الطرابلسی، مصر، بدون تاریخ.

مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ش.

مثنوی جلال‌الدین الرومی: ترجمة و شرح و دراسة محمد عبدالسلام کفافی، صیدا- بیروت، المکتبة العصریه، ۱۹۶۶.

مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی: متن و تعلیقات به کوشش دکتر محمد استعلامی، ۳ دفتر ۳-۱، تهران، ۶۳-۱۳۶۰ش.

مثنوی معنوی: جلال‌الدین محمد مولوی رومی، بولاق، مطبعة عامره، ۱۲۶۸ق.

مثنوی مولوی معنوی: به اهتمام قاضی محمد ابراهیم صاحب با تعلیقات و حواشی منقول از مولانا ایوب و بحر العلوم و دیگران، بمبئی، ۱۲۹۳ق.

مثنویهای حکیم سنائی: باتصحیح ومقدمهٔ محمد تقی مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۰ش.

مجالس سبعهٔ مولانا: به تصحیح احمد رمزی آق یورک و ولد چلبی ایزبوداق، به اهتمام دکتور فریدون نافذبک، با ترجمهٔ ترکی، ۱۹۳۷.

مرآت المثنوی: آئینهٔ قصص و حکم مثنوی مولوی معنوی، قاضی تلمّذ حسین، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق.

مصیبت‌نامه: شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحیح دکتر عبدالوهاب نورانی وصال، تهران.

معارف بهاءولد: مجموعهٔ مواعظ و سخنان سلطان العلماء بهاءالدین محمدبن حسین خطیبی بلخی مشهور به بهاءولد، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۳، ۲ مجلد.

معارف: مجموعهٔ مواعظ و کلمات سید برهان‌الدین محقق ترمذی به همراه تفسیر سورهٔ محمد(ص) و فتح، با تصحیحات وحواشی بدیع الزمان‌فروزانفر، تهران، ۱۳۳۹.

المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی: رتبه و نظمه لفیف من المستشرقین و نشره دکتور ا.ی. ونسینک، لیدن، ۵-۱۹۶۳.

مغنی‌المغنی: شامل المغنی ابن قدمه در شرح مختصر خرقی در مذاهب اربعه، و فتاوی الشیعه، تعلیق و تصحیح الامام محمدبن عبدالله البروجردی، ۱۳۹۸ق.

مقالات شمس تبریزی: به تصحیح و تحشیه ومقدمهٔ احمد خوشنویس (عماد)، تهران، ۱۳۴۹ش.

المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم لمحیی الدین بن العربی: شیخ سیّد حیدر آملی، با تصحیح هانری کوربین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۳ش.

المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی: ابوحامد غزالی، بیروت، ۱۹۷۱.

مکاشفات رضوی: شرح مثنوی معنوی، مولوی محمدرضا، لکنهو، ۱۲۹۴ق.

مکتوبات مولانا جلال‌الدین: به تصحیح احمد رمزی آق یورک، با مقدمهٔ ولدچلبی، به اهتمام دکتور

فریدون نافذ بک، آنقره، ۱۹۳۷.
مناقب العارفین: شمس‌الدین احمد افلاکی، با تصحیحات و حواشی و تعلیقات تحسین یازیجی، آنقره، ۶۱—۱۹۵۹، ۲ مجلد.
منطق الطیر: شیخ فریدالدین عطار، به تصحیح دکتر محمدجواد مشکور، تهران.
المنهج القوی لطلاّب الشریف المثنوی: یوسف بن احمد المولوی، مصر، مطبعة الوهبیه، ۱۲۸۹ق.
مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌یی از آنها: عبدالباقی گلپینارلی، با ترجمه و توضیحات دکتر توفیق سبحانی، (در باب اصل متن رجوع شود به قسمت لاتینی کتابنامه)، تهران، ۱۳۶۳ ش.
مولانای روم تمثیل کی روشنی‌مین: میرزا مقبول بیگ بدخشانی (به زبان اردو)، جزوه از مجلهٔ انجمن عربی و فارسی دانشگاه پنجاب، لاهور، ۶۱—۱۹۶۰.
مولوی نامه «مولوی چه می گوید»: عقاید و افکار مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، جلال‌الدین همائی، تهران، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، بخش اول و دوم (۲ مجلد).
نقد متن مثنوی: علینقی شریعتمداری (= مجتبی مینوی)، مجلهٔ یغما، سال ۱۲، تهران، ۱۳۳۸.
نی‌نامه: رسالهٔ نائیهٔ مولینا یعقوب چرخی و رسالهٔ نائیهٔ مولینا جامی، با مقدمه و تحشیه و تعلیق خلیل‌الله خلیلی، کابل، ۱۳۷۷ق.
ولدنامه: مثنوی ولدی به بحر خفیف، بهاءالدین بن مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، با مقدمه و تصحیح و حاشیهٔ جلال همائی، تهران، ۱۳۱۵ ش.
یادنامهٔ مولوی: (مجموعهٔ مقالات) به مناسبت هفتصدمین سال (کذا) مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، تهران، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۳۷ش.

Abdülbaki Gölpinarli. Mevlânâ Celaleddin, Hayati, Felsefesi, Eserlerindén Seçmeler[2], Istanbul, 1952.
——. Maulânâ Şams Tabrizi ile Altmis iki yasinda Bulustu, Şark. Mecm. 1959, III.
Afzal Iqbal. The Life and Thought of Rumi, Lahore, 1956.
A. Ahmadian. Shams Tabrizi: Was he an Ismailian? Islamic Culture, 1936.
Ankarali Ismail Rusukhi. Fatih al- Abyat, Istanbul, 1289 (6 Vol.).
Arberry, A.J. Tales from the Masnavi, London, 1961.
Ateš, A. Mesnevi'nin onsekiz beytinin Mânasi, in Fuad Köprulu Armagani, Istanbul, 1953.
Ayala, F. Fuente arabe de un Cuento popular en el Lazarillo, B. R. A. E., XLV, 1965.
Bogdanov, S. The Quatrains of Jalalu - d- din Rumi and two hitherto unknown Manuscripts, J A S B, 1935.
Burguère, F. - Mantran, R. Quelques vers grecs du XIIIe siècle en caractères arabes, in Byzantion XXII, 1952.
Bursali Ismail Hakki. Ruh al Mathnavi, 5 Vols, Istanbul, 1287 AH.

Davis, F.H. The Persian Mystic Jalalud - din Rumi, London, 1907.

Draws, G. W.J. Sjamsi Tabrizi in de Javaansche hagiographie, Tijdschrift voor indische Taal - land, en Volkenkunde, 70, 1930.

Granja, F. Nuevas notas a un episodo del Lazarillo de Tormes. Al - Andalus XXXVI, 1971.

Hakki Konyali, Ibr. Konya Tarihi, Konya, 1964.

Huart, Cl. Konya, la Ville des derviches tourneurs, 1897.

——. Les saints des derviches tourneurs, recits traduits du persan (2 Vol), París, 1918-22.

——. De la Valeur historique des memoires des Derviches tourneurs, J A, 1922.

Hilleson. The Source of a Story in Mathnavi, JRAS, 1937.

Khalifa Abdul - Hakim. The Metaphysics of Rumi; A Critical and Historical Sketch, Lahore, 1933, Repr. 1959.

Lazarillo. La Vida de Lazarillo de tormes Y adversidades, Edición de Joseph V.Ricapito, Madrid, 1980.

Meier, F. Der Derwischtanz, Versuch eines Überblicks, in Asiat.Stud., 1954.

Molé, M. La danse extatique en Islam, Les sources orientales, Vol. 6, Paris, 1963.

Nacar - Colunga. Sagrada Biblia, Versión directa de las lenguas originales, Madrid, 1979.

Nicholson, R. A. Rumi, Poet and Mystic, ed. by A.J. Arberry, London, 1950, 1964.

. the Mathnavi of Jalaluddin Rumi, G.M.S. Commentary, Books I-II, 1937, Book III-VI, 1940.

Richter, G. Persiens Mystiker Dschelal - eddin Rumi, Eine Stildeutung in Drei Vertragen, Breslaw, 1933.

Ritter, H. Das Meer der Seele, Leiden, Brill, 1955.

——. Das Proömium des Matnavi - i Maulavi, in Z D M G, 93, 1932.

——. Philologika XI, Maulana Galaladdin Rumi und sein Kreis, in: Der Islam 26, 1942.

Schimmel, A. Die Bildsprache Dschelaleddin Rumi, 1949.

——. Maulāna Jalalud - dīn Rumi's Story on Prayer, Yadname - ye Jan Rypka, 1967.

——. The Triumphal Sun, A Study of the Works of Jalaloddin Rumi, 1978.

راهنمای یادداشتها

● این راهنما شامل گزیده‌یی از بعضی مطالب مهم یادداشتهاست. عدد سمت راست شمارهٔ فصل و اعداد سمت چپ شمارهٔ یادداشتهای همان فصل است.